COLECŢIA
ATHENAEUM
SEMN ŞI INTERPRETARE O introducere postmodernă în semiologie şi hermeneutică
Colecţia ATHENAEUM
Coperta: Liliana BOLBOACĂ
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale CODOBAN, AUREL
Semn şi interpretare / Aurel Codoban.
144 p.; 14, 7 x20, 5 cm. – (Athenaeum)
ISBN 973 – 35-1081-5
821.135.1 – 96
Cluj-Napoca: Dacia, 2001
© Copyright Editura Dacia, 2000
Str. Ospătăriei nr. 4, RO-3400, Cluj-Napoca Tel. /fax: 064/42 – 96 – 75
Redactor: Felicia SCHLEZAK şi Vasi CIUBOTARIU Tehnoredactor: Flavia Maria TIMPEA Comanda nr. 4234
AUREL CODOBAN
SEMN ŞI INTERPRETARE
O introducere postmodernă în semiologie şi hermeneutică
EDITURA DACIA Cluj-Napoca, 2001
Introducere
3
h.

1. Noua epistemă: tematizarea comunicării

Prezentarea marilor tematizări şi soluţii ale filosofiei occidentale nu este în această introducere atât istorică, cât epistemică. Ea nu are ca scop decât să ne aducă pe calea cea mai scurtă la starea de azi a filosofiei. De cel mai mare ajutor în schematizarea epistemică a istoriei filosofiei occidentale, în funcţie de marile socluri tematice, marile probleme şi marile soluţii, este ceea ce s-a numit trilema lui Gorgias. Trilema, dilema cu trei alternative a celebrului sofist grec, poate fi formulată astfel: *mai întâi*, *nu există nimic*; *apoi*, *chiar dacă ar exista*, *nu putem cunoaşte*; *în fine*, *chiar dacă putem cunoaşte*, *nu putem comunica*.

În intenţia ei primă, trilema reprezintă o negaţie succesivă a „ceea ce este" (*to on*), a cunoaşterii şi a comunicării, adică o negaţie completă a realităţii. În sensul ei general însă, trilema lui Gorgias ne

apare astăzi, peste intenţia ei primă de negare integrală, şi ca o justă arpentare a istoriei problematicii filosofiei occidentale. Trilema pare să fi anticipat chiar succesiunea marilor tematizări din istoria filosofiei. Căci, în istoria ei, filosofia occidentală s-a comportat de parcă prin problematica ei ar fi încercat, rând pe rând, să răspundă adversativ alternativelor trilemei: ba există ceva, ba putem cunoaşte, ba putem comunica. Mai întâi filosofia greacă, care a tematizat „ceea ce este", pare că vrea să susţină: ba există ceva ce merită cu adevărat numele de „ceea ce este" şi anume temeiul, *arhe*, pe scurt, principiul. Apoi filosofia modernă, care a tematizat cunoaşterea, afirmă: ba putem cunoaşte, şi dă prioritatea cuvenită ideii.

În fine, filosofia actuală care tematizează comunicarea pare să ne spună: ba putem comunica, dar singura realitate este semnul. Desigur, cele trei socluri epistemice nu se succed fără a afecta major problematica filosofiei. „Ceea ce este" din prima filosofie devine realul din cea de-a doua etapă a filosofiei, respectiv semnificabilul din cea de-a treia; ultimele două etape sunt critice, produc critici ale cunoaşterii, respectiv, comunicării ca moduri de ieşire din prima naivitate ontologică. În cele trei etape ale istoriei filosofiei occidentale apar trei instanţe conceptuale supreme: *lucrul*, în filosofia veche, *ideea*, în filosofia modernă, *semnul*, în filosofia actuală.

Tematizarea dezvoltată de filosofia occidentală până târziu, la sfârşitul Evului Mediu, s-a opus negaţiei cuprinse în prima alternativă a trilemei lui Gorgias, încercând să demonstreze nu atât că există ceva, lucru de care, în limitele normalităţii, tiu se îndoieşte nimeni, ci că în ceea ce există este ceva ce merită numele de realitate. Adică ceva consistent, nu superfluu, ceva persistent, nu trecător, ceva care se conservă dincolo de toate transformările posibile, ceva în care aceste transformări îşi au originea şi sfârşitul. De ce renunţă filosofia modernă la căutarea acestei realităţi absolute, care, ea singură, dă semnificaţie existenţei noastre? De fapt, filosofia modernă nu renunţă la această căutare – filosofia este angajată în această căutare şi nu poate renunţa la ea fără a renunţa la sine –, ci îşi schimbă numai calea prin care o caută. Schimbarea marilor tematizări ale filosofiei are tocmai această semnificaţie, a schimbării căilor pe care filosofia încearcă să ajungă la absolut. Schimbarea tematizării intervine aici întrucât, odată cu modernitatea, filosofia descoperă că ceea ce este real este relativ la ceea ce poate fi cunoscut. Pentru a lămuri sensul acestei

relativizări putem recurge la experienţa noastră comună: ceea ce nu cunoaştem nu există pentru noi; ceea ce nu cunoaştem nu are realitate.

Până să ajungă la formulări clare şi clasice, cum sunt cele ale lui Berkeley, pentru care „a fi înseamnă a fi perceput", sau Kant, pentru care cunoaşterea este de fapt construirea lumii, această tematizare a avut nevoie de timp. Instalarea şi ascensiunea ei în cultura occidentală este concomitentă cu instalarea ştiinţelor moderne, a cunoaşterii ştiinţifice moderne. Tot aşa cum filosofia lui Socrate şi a marilor socratici, Platon şi Aristotel, se afla în faţa dilemei eleatismului sau heraclitismului, marea filosofie germană, forma deplină a filosofiei moderne se află în faţa dilemei raţionalismului şi empirismului. La fel ca atunci, marile poziţii de gândire ale filosofiei moderne, ale lui Kant şi Hegel, s-au născut din efortul sintezei. Tematizarea comunicării este caracteristica actualei etape a istoriei filosofiei occidentale, cea pe care o trăim noi acum. Prima tematizare filosofică, cea a existenţei, susţinea că în această lume a schimbărilor, a inconsistenţei, există ceva real, ceva consistent şi persistent, succesorul, de fapt şi de drept, al sacrului, absolutul, temeiul, principiul. Cea de a doua tematizare, cea a cunoaşterii, reducea realul la ceea ce este cunoscut conform formulei: a fi înseamnă a fi cunoscut. Sensul celei de-a treia tematizări, a comunicării, reduce realul la ceea ce poate fi comunicat sau semnificat, sau la limbaj: nu există decât ceea ce este exprimat, comunicat, semnificat. În raport cu prima tematizare, care este propriu-zis ontologică, celelalte două sunt punctele de plecare pentru cele două criticisme filosofice: cel al cunoaşterii şi cel al comunicării. Ontologia iniţială este subţiată, diluată, dar practic extinsă de către cele două criticisme, care nu se recunosc ca şi ontologii. Odată cu a treia tematizare, ceea ce există devine coextensiv cu limba, cu comunicabilul. Lumea devine propriu-zis lumea semnificaţiilor. Omul trăieşte în lume sau, mai precis, are o lume nu un mediu, cum este cazul animalului, numai pentru că există limba. Ceea ce înseamnă că întreaga viaţă a omului este nu numai strâns legată de semnificaţii, ci chiar imposibilă fără semnificaţii. Pentru filosofia actuală care tematizează comunicarea nu există decât semnul; „ceea ce este" sau ceea ce putem cunoaşte (realul) reducându-se la ceea ce putem comunica sau semnifica.

Această tematizare o putem regăsi în cele trei tendinţe încă vii în filosofia occidentală: filosofia analitică anglo-saxonă, filosofia Fiinţei,

a lui Martin Heidegger, filosofia germană în care îşi are originea atât existenţialismul francez, cât şi hermeneutica filosofică, dar care este mult mai mult decât atât, şi, în fine, filosofia franceză a limbii, structuralismul francez, semiologia structuralistă. Desigur, formele în circulaţie ale filosofiei nu se reduc la acestea în cuprinsul lumii noastre. Dar celelalte forme au încetat practic să fie vii şi nu sunt decât supravieţuiri erudite sau academic universitare a ceea ce era altă dată filosofia.

Între aceste trei tendinţe vii ale filosofiei occidentale, filosofia analitică este de fapt cea mai apropiată de formula anterioară a ei, de tematizarea cunoaşterii. Cealaltă denumire a ei, de filosofie anglo-saxonă, îşi datorează numele răspândirii ei predilecte în mediile culturale de limbă engleză. Poziţiile reprezentanţilor ei, care analizează fie limbajul ştiinţei – ca Russell, Carnap, Hempel – fie limbajul cotidian – ca Ryle, Austin, Strawson, Moore – sunt bine sintetizate filosofic în persoana şi gândirea lui Ludwig Wittgenstein. În această filosofie analitică lumea este lumea limbajului numai întrucât această lume este alcătuită din propoziţii logice. Această filosofie elaborează o metodă de analiză logică a limbajului. Cu poziţiile acestei filosofii suntem încă cu un picior în vechea tematizare şi limba nu-şi are încă momentul ei de adevărată şi absolută autonomie. Rămân celelalte două orientări, semiologia şi hermeneutica-deocamdată, neunite de vreo sinteză filosofică – să jaloneze câmpul problematic al raţionalităţii semnificante, tot aşa cum făceau eleatismul sau heracliteismul – pe care le sintetizează filosofia lui Platon – cu tematizarea a „ceea ce este", sau raţionalismul şi empirismul – pe care le-a sintetizat criticismul lui Kant – cu tematizarea cunoaşterii.

2. Raţionalitate şi semn

„Stăpânul al cărui oracol este la Delphi nu spune şi nu ascunde: el semnifică".

Heraclit

Limitele şi direcţiile evoluţiei *logos-ului* în gândirea occidentală sunt înscrise în ruajul situaţiei antropologice a omului. Într-adevăr, el este prins între polul cuvântului şi al gestului său, mai general, între demers şi discurs. Mutaţia ontologică ce a dus la apariţia omului, concomitentă cu apariţia limbii, a deplasat tot ceea ce este omul spre cuvânt, adică spre semnificare. Chiar şi operaţionalitatea adaptativă a hominidelor a fost mutată în sfera semnificării, gesturile

transformându-se în semnificanţi. Starea primă de religiozitate pe care o postulează Mircea Eliade are toate caracteristicile acestei situări în semnificare a tot ceea ce constituie umanul. Experienţa religioasă a înregistrat şi a păstrat acest moment prim al apariţiei omului, moment în care totul semnifică. În distincţiile dintre manifestarea sacrului preponderent ca şi hierofanie, respectiv, preponderent ca şi cratofanie şi în liniile pe care le deschid în prelungirea lor cele două – simbol religios şi mit, prima, gândire magică şi ritual, a doua –, regăsim polaritatea primă a cuvântului şi gestului, a demersului şi a discursului, precum şi ridicarea gestului operaţional la nivelul semnificării cuvântului.

Dialectica sacrului şi profanului în Occident a dat câştig de cauză operaţionalului, sau, cum spune un postmodern ca Jacques Derrida, fonocentrismului şi logocentrismului. Ceea ce un logos gândit mitic drept cauză primă ne propunea ca inteligibilitate semnificantă a lumii în temeiul responsabilităţii a fost înlocuit de inteligibilitatea pe care logica, limbaj al operaţionalităţii umane, o propunea în temeiul determinării, a jocului cauzelor şi efectelor, a diferenţei dintre esenţă şi aparenţă, suprafaţă şi profunzime, origine şi descendenţă, creator şi creatură. Dacă ni se cere acum să ne reamintim de logos-ul vechilor greci, o putem face numai întrebându-ne care este „logos-ul” lumii noastre, ce anume asigură lumii noastre astăzi inteligibilitatea atâta, câtă o are.

Oameni ai modernităţii târzii, ştim astăzi că istoria este plurală. Ştiinţa dominantă a modernităţii, discursul cunoaşterii susţinut instituţional, nu este decât una din vocile posibile şi reale în istorie. Alături de ea, alături de discursul oficial al cunoaşterii, aşa cum a fost el formulat de instituţiile iluminismului, roiesc discursurile paralele, subversive, ale astrologiei şi alchimiei, ale artei memorării şi divinaţiei, discursurile excesului de interpretare ale iubirii şi geloziei, în general ceea ce raţionalismul celei de-a doua tematizări a numit vocile imaginarului. Ceea ce a fost iniţiat programatic de iluminism a devenit realitate mai ales pentru epoca de după filosofia kantiană, pentru atât de pozitivistul secol trecut. Desigur şi pozitivitatea sa a fost anturată de cunoaşteri pentru care inteligibilitatea lumii se construia altfel decât prin modelul logic al determinismului cauzal. Ocultismele, esoterismele şi teozofia secolului trecut aparţin şi ele contramodelului unei cunoaşteri susţinută de semnificare şi bazată pe interpretare.

Dar o astfel de inteligibilitate nu a rămas exclusiv de cealaltă parte a baricadei în raport cu discursul oficial al ştiinţei. Deja prima jumătate a secolului nostru cunoaşte o răsturnare remarcabilă de poziţii în istoria cunoaşterii ştiinţifice. Iată ce ne spune Claude Lévi-Strauss, unul dintre cei mai mari antropologi ai secolului nostru, despre consecinţele difuzării studiilor psihanalitice în Franţa, între 1920-1930: „Datorită lor am înţeles că antinomiile statice în jurul cărora ni se sugera să ne construim dizertaţiile filosofice şi, mai târziu, lecţiileraţional şi iraţional, intelectual şi afectiv, logică şi prelogică se reduceau la un simplu joc gratuit. Exista, în primul rând, dincolo de raţional, o categorie mai importantă şi mai temeinică, aceea a semnificativului, expresia cea mai înaltă a raţionalului, dar pe care profesorii noştri (meditând mai mult la *Eseul asupra datelor imediate ale conştiinţei*, decât la *Cursul de lingvistică generală* al lui F. de Saussure) nici măcar nu-l menţionau. Apoi, opera lui Freud îmi revela faptul că aceste opoziţii nu erau cu adevărat antinomice, de vreme ce tocmai comportamentele, în aparenţă cele mai afective, operaţiile cele mai puţin raţionale, manifestările declarate prelogice sunt de fapt cele mai semnificative”. (*Tropice triste*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 60)

În epistema epocii noastre, care a dus foarte departe operaţionalitatea, mutând logica în matematică, în aşa fel încât ştiinţa a devenit mai degrabă demers decât discurs, mai degrabă ceva de făcut decât ceva de rostit, semnificativul oferă o posibilitate maximă de înţelegere a lumii, cea mai largă posibilitate de comprehensiune a realului. Desigur, primul exemplu îl oferă chiar Freud. Miza filosofică a proiectului psihanalitic este de a arăta că dacă ceea ce face bolnavul psihic e analizat ca semnificam, nu ca operaţional, atunci comportamentul patologic aberant devine profund semnificativ. Această miză este cât se poate de transparentă în interpretarea viselor. Amploarea acestei mize devine clară de îndată ce observăm că acelaşi exemplu poate fi oferit şi de Eliade care, dacă nu este chiar un adversar al lui Freud, reprezintă o poziţie de gândire destul de diferită. Pentru el comportamentul omului religios arhaic precum şi superstiţiile omului modern care par aberante pozitivismului lui Frazer şi Müller devin inteligibile de îndată ce sunt interpretate din perspectiva semnificativului.

Dar în psihopatologie sau în filosofia religiilor apar de fapt

identificările şi excluziunile pe care s-a bazat cultura occidentală pentru a-şi construi identitatea. Grecii s-au identificat ca greci excluzând barbarii, creştinii excluzând păgânii, iar omul modernităţii i-a exclus pe omul primitiv, arhaic şi pe bolnavul psihic, pe lângă excluşii anteriori, copilul şi femeia. Temeiul acestor excluderi a fost inteligibilitatea pe care grecii o întemeiau pe limbă, creştinii pe credinţă iar modernii pe logică. Raţionalitatea întemeiată pe semnificativ e mai amplă decât toate celelalte, anterioare. Se poate deja constata efectul ei în lărgirea traductibilităţii, a comunicabilităţii culturii actuale în dialogul ei cu culturile arhaice, exotice, sau cu subculturile care o constituie.

Ce este această raţionalitate pentru care semnificativul este cea mai înaltă categorie, această raţionalitate pe care am denumit-o semnificantă? Raţionalitatea defineşte domeniul exercitării raţiunii. La rândul ei raţiunea trimite la gândirea abstractă, discursivă, la facultatea logică a spiritului uman caracterizată de inferenţe explicite, adică de raţionament. Raţionalismul, curentul istoric din teoria cunoaşterii, exagerează tocmai rolul acestei facultăţi. El stabileşte ca sursa cunoaşterii este gândirea logică, raţională, activitatea intelectuală opusă şi superioară cunoaşterii empirice, experimentale sau sensibile.

Dar numai în contextul primei tematizări filosofia crede că putem cunoaşte lumnea aşa cum este ea, desigur şi atunci limitat de opoziţia *transcendenţă* (esenţă) – *lumea sensibilă* (aparenţă). Pentru a doua tematizare, lumea este dată prin cunoaştere, respectiv cunoaşterea devine construcţia lumii ca realitate. Noi nu percepem şi nu gândim lumea aşa cum e ea, ci numai construind-o; noi nu putem cunoaşte „lucrul în sine", conştiinţa noastră poate doar „construi", prin experienţă, obiectul. Ceea ce vedem cu ochii noştri şi ceea ce auzim cu urechile noastre nu există cu adevărat. Nu există culori în natură, ci doar radiaţii electromagnetice, cu lungimi de undă diferite; nu există sunete în natură, ci numai vibraţii cu anumite frecvenţe. Culorile, ca şi sunetele, există doar în mintea noastră, în a doua tematizare, în care *logos*-ul a devenit logică, raţionalitatea defineşte principiul de construcţie al realului, conform cu derivabilitatea, respectiv calculabilitatea a ceea ce este real pornind de la principii şi utilizând reguli valabile. Inteligibilitatea realului, felul în care înţelegem realul depinde de modul în care l-am construit. Omul este cel care conferă

raţionalitate lumii, nu invers, dar autonomia activităţii spiritului e susţinută de o coincidenţă principială cu realul. Apoi, omul conferă raţionalitate lumii prin ceea ce poate face, deci această inteligibilitate legată de gest este una operaţională. Desigur, putem deduce în mai multe feluri realitatea. Dar în spatele tuturor raţionamentelor noastre se ascunde, de fapt, determinarea cauzală, nomologică. Dacă derivăm raţional ceva, o facem printr-o deducţie în cele din urmă cauzală. Chiar şi raţionalitatea teleologică, axiologică, valorică conduce la o coerenţă cauză-efect, prin adecvarea mijloacelor la scopuri.

Este semnificativul invocat de Lévi-Strauss compatibil cu aceste conotaţii ale raţionalităţii? Putem adică găsi un alt logos de tăria logicii din cea de a doua tematizare, care să confere lumii o inteligibilitate semnificantă? Pentru început vom spune că în discursurile oamenilor există şi alte figuri decât cele logice, ale raţionamentelor: tropii retoricii. Puzderia figurilor retoricii se poate restrânge la două forme fundamentale: metafora şi metonimia. Să ne reamintim că, în *Traumdeutung*, Freud descoperise trei procedee ale construcţiei visului: 1. *Înscenarea*, punerea pulsiunilor în scena onirică; *2*. *condensarea*, suprapunerea în aceeaşi figură a mai multor personaje reale; 3. *deplasarea*, reprezentarea întregului prin părţi sau mutarea de la o figură la alta a anumitor caracteristici. În ultimele două aspecte ale travaliului visului, Jacques Lacan nu ezită să recunoască, făcând explicită referire la Quintilian, figurile retorice: metafora şi metonimia. Tot la metaforă şi metonimie sunt reductibile cele două axe ale limbajului: paradigma şi sintagma. După Jakobson, aceste două axe se structurează pe două tipuri de afazie (tulburări de limbaj): afazie sintagmatică – afazie paradigmatică.

Importanţa şi tăria discursivă a metaforei şi metonimiei, a figurilor retorice, ne sunt suficiente pentru a pune în paralel cu facultatea gândirii logice din planul tematizării cunoaşterii, o facultate a limbajului mai profundă, pentru că, dacă nu figurile retoricii, măcar categoriile gramaticii sunt mai profunde, ireductibile şi prealabile categoriilor logicii. Oricum, limbajul primează cunoaşterii: copilul învaţă mai întâi să vorbească şi felul cum îşi reprezintă el lumea este îndatorat ordinii prime a semnificaţiilor sau, cum s-a spus, „structurilor antropologice ale imaginarului”. Dar chiar omul adult este obligat să trăiască, adică să decidă înainte de a putea cunoaşte în sensul strict, operaţional şi modern al acestui termen. Or, cum poate el

decide înainte de cunoaşterea operaţională, decât pe temeiul semnificării şi a analogiilor pe care aceasta le susţine?

Desigur, în temeiul ordinii prime date de articularea semnelor limbii. Despre această ordine primă vorbeşte Lévi-Strauss ca despre „gândirea sălbatică", iar Foucault ca despre episteme prealabile Epocii Clasice, modernităţii. Este o ordine care poate fi percepută în taxonomiile, simbolismele şi analogiile premoderne, în magia simpatetică şi alchimie, şi care supravieţuieşte astăzi în astrologie, medicină naturistă, esoterisme şi ocultisme, în ceea ce pe scurt ar putea fi numit „semioză hermetică". Până la Renaştere, dar şi în Renaştere chiar, cunoaşterea ştiinţifică este încă ceva de domeniul interpretării simbolurilor. Adică este alchimie, astrologie sau zoologie a animalelor fantastice. De ce? Pentru că în acest fel de cunoaşteri, faptul este interpretat din perspectiva simbolurilor, a semnificaţiilor. Dacă au loc fenomene astronomice – conjuncţii planetare sau eclipse – aspectele cantitative şi exacte sunt mai puţin importante decât confruntările simbolice, de semnificaţii, care au loc: iubirea sau ura, fidelitatea sau trădarea, binele şi răul. Iar planetele, la rândul lor, implică ordinea elementelor chimice, clasificate şi ele simbolic: fierul este legat de Marte, plumbul, de Saturn, argintul, de Lună, aurul, de Soare, mercurul, de Mercur etc. Orice reacţie chimică, consideră alchimia, implică planetele asociate şi are semnificaţia unor procese sufleteşti. Legătura planetelor şi elementelor chimice cu plantele şi animalele este foarte vagă, e adevărat, dar şi aici domneşte tot o ordine simbolică. Această ordine simbolică este cea care întemeiază ceea ce azi numim medicină alternativă: anghinarea vindecă bolile de ficat, pentru că are un gust amar, ca respectivul organ, seva viţei de vie, primăvara, vindecă bolile de ochi, pentru că boabele de struguri au forma globilor oculari etc. Tot astfel, animalele fabuloase erau confirmate în existenţa lor de raţiuni simbolice: cameleonul există din raţiunea simbolică de a oferi o imagine în regnul animal a celor care îşi schimbă opţiunile şi convingerile în funcţie de context; alţi monştri există pentru că au fost menţionaţi în Biblie etc. Până la epoca modernă cunoaşterea ştiinţifică este o chestiune de hermeneutică, de interpretare a semnificaţiilor şi de deducţie simbolică. Ceea ce modernitatea, după Kant, numeşte cunoaştere, doar cizelează această ordine primă, o face mai adecvată, mai analitică şi mai pertinentă. Nu există o instalarea progresivă a unui sistem semnificam. Apariţia limbii

marchează o discontinuitate. Animalele trăiesc în mediu; omul trăieşte în lume. Mediul se constituie la nivelul stimulilor şi indicilor, a semnalelor şi simptomelor, pe când lumea nu poate apărea decât la nivelul semnelor. Omul apare concomitent cu lumea sa şi ambele sunt ocazionate de mutaţia ontologică produsă de apariţia limbii. Pentru că un sistem semnificam cum este limba trebuie dat cu totul dintr-odată, apariţia lui înseamnă trecerea de la stadiul în care nimic nu avea semnificaţie la stadiul în care totul semnifică.

Spre deosebire de semnificare, cunoaşterea se elaborează lent şi progresiv. Există un decalaj între momentul când Universul începe dintr-odată să semnifice, Lumea devine dintr-odată semnificativă, devine adică

Lume, şi momentele succesive ale unei cunoaşteri care o aproximează din ce în ce mai bine. Lumea a semnificat cu mult înainte ca oamenii să înceapă să cunoască ceea ce ea semnifică şi a semnificat de la început tot ceea ce omenirea poate să se aştepte să cunoască. Între limbajul care apare, ca sistem semnificant, tot dintr-odată şi Lumea care îl precede, legăturile se constituie simultan şi solidar. Cunoaşterea este mai puţin şi altceva decât această solidaritate: identificarea anumitor aspecte ale semnificantului (Lumea) cu anumite aspecte ale semnificatului (Limbajul), adică punerea în legătură a părţilor care prezintă între ele raporturi de convenţă reciprocă.

Procesul cunoaşterii, spre deosebire de cel al semnificării, este treptat, lent şi progresiv. El constă în a atribui nume şi calităţi, în a rectifica decupaje, a proceda la regrupări, a defini apartenenţe şi a descoperi surse noi în sânul unei totalităţi închise şi complementare cu ea însăşi. Einstein descrie foarte sugestiv acest proces al cunoaşterii drept miracolul coincidenţei unor produse ale limbajului matematic, ecuaţiile, cu anumite domenii ale realităţii descoperite de fizicieni. Mai întâi matematicienii scriu, la fel cum scriu poeţii versurile şi cu totul separat de fizicieni, ecuaţiile, apoi fizicienii descoperă că ele au un referent, şi astfel apar noile domenii ale teoriilor fizicii.

Pentru prima tematizare filosofică, a „ceea ce este", semnul este un lucru printre lucruri, iar logos-ul articulează în acelaşi plan semnificaţii şi forţe. Pentru a doua tematizare realitatea este produsul cunoaşterii, semnele sunt nume mai adecvate sau mai puţin adecvate, pentru lucruri, iar logos-ul este logica, ce articulează lumea, în cele din urmă, numai din forţe. A treia tematizare aduce o nouă mutaţie: lumea

este dată prin comunicare, prin semnificare şi lucrul este numai un semn printre semne. Semnul este primordial pentru că lumea nu există decât în măsura în care există limba, iar cunoaşterea este relativă la comunicare pentru că ordinea comunicării este prealabilă cunoaşterii.

Logos-ul lumii noastre este inteligibilitatea semnificantă, întemeiată de limbă, de existenţa sistemelor semnificante. El se întemeiază pe codaj-decodaj, metaforă-metonimie, analogii arhetipale şi diferenţe pertinente şi totul este dat în simultaneitate. Se neagă astfel ontologia profunzimii şi originii tot aşa cum criticismul kantian negase mai vechea ontologie a transcendenţei. Se estompează opoziţiile: esenţial şi neesenţial (aparent), exterior şi interior, calităţi primare şi calităţi secundare, profunzime şi suprafaţă, abstract şi sensibil, origine şi descendenţă, centru şi periferie. Pentru că limba, sistemul semnificant, este de la început intersubiectivitate, comunicarea are efectul obiectivam al cunoaşterii. Subiectul se estompează, dispare, pentru că se estompează, dispare obiectul-obstacol din faţa lui. Întrucât nu există altă origine decât un alt sistem semnificant, nu există descendenţă, ci numai transformări şi nu mai poate funcţiona modelul istoric tradiţional.

Datele realului sunt simultan esenţiale şi aparenţiale, totul este original şi copie, profunzime şi suprafaţă. Lumea devine nu o fabulă, o poveste, cum ne anunţase Nietzsche – vremea marilor naraţiuni a trecut, replică acum postmodernismul – ci o suprafaţă semnificantă. În epistemele de până la Renaştere, lumea este text. Înţelesul acestei metafore din vremurile în care omul împrumuta semnificaţiilor carnea şi sângele său este că semnele sunt şi forţe. Acum Textul este Lumea şi sensul metaforei este că lucrurile, forţele au numai o consistenţă de semne. Este adevărat că logos-ul care fixează norma inteligibilităţii lumii noastre s-a întors din nou la semne dar el se joacă acum cu semnificaţii dezamorsate.

jt".

MS

I. Semiologie

3. Situs-ul epistemic al semiologiei

(Delimitarea obiectului şi problematicii; programul)

Chiar dacă o istorie mitologizantă a oricărei discipline teoretice tinde să îi găsească origini absolute, trebuie să spunem clar că o semiologie aşa cum este ea înţeleasă astăzi îşi are originea în

tematizarea contemporană cu noi a comunicării. Succesiunea tematizărilor sau epistemelor gândirii occidentale – «ceea ce este», cunoaşterea, comunicarea – distribuie într-un mod categoric disciplinele şi problematizările. Pentru că problema semnului, ca şi problema limbajului, n-a fost, fără îndoială, niciodată o problemă printre altele: care e locul, dacă iniţial nu al semiologiei, măcar al problemelor semnului? Ce tematizări i-au fost favorabile sau au ocultat-o? Ce discipline au găzduit-o, au refuzat-o ori au contestat-o?

Stoicii formulează în Occident prima semiologie. Constituită între logică şi gramatică, ea se situează de partea logicii. Aici rămâne situată pentru Sextus Empiricus, neoplatonicieni, preafericitul Augustin, logicienii şi scolasticii medievali, Locke, Leibniz, Berkeley, Hume, Vico, Condillac, Diderot, logica matematică ş.a. Între toate aceste poziţii de gândire, aparent, creştinismul ar fi trebuit să ofere semnului un loc privilegiat. Există oare, ca posibilitate măcar, în filosofia creştină un alt loc al semnului? Tocmai calitatea de lucru a semnului împiedică constituirea lui ca obiect epistemic autonom. Ordinea existenţei, a gândirii şi a rostirii fac una, nu sunt despărţite.

Odată cu a doua tematizare, a cunoaşterii, *ceea ce este* devine relativ la *ceea ce cunoaştem*. Adică ceea ce nu cunoaştem nu există în mod real pentru noi. Există aici deja două ordini distincte: ordinea a „ceea ce este" pe de o parte, şi ordinea gândirii şi rostirii, pe de alta. Ordinea a „ceea ce este" nu mai poate fi direct accesată, dacă nu cumva, aşa cum crede Kant, nu poate fi deloc accesată, fiind „lucrul în sine". Ordinea cunoaşterii şi ordinea comunicării nu sunt distincte: Kant acoperă comunicarea prin cunoaştere. Hegel este cel care, ca şi critic din interior al lui Kant, regretă puţinul loc acordat semnului în propriul sistem şi presimte parcă viitoarea lui carieră teoretică. După ce este ocultată complet de cunoaştere în filosofia kantiană, locul modern al problemelor semnului, ca loc prezumtiv al semiologiei, este, cu alternanţe, de partea teoriei cunoaşterii sau psihologiei.

Când şi cum devine semiologia teorie şi generală şi centrală? Odată cu cea de-a treia tematizare care este cea a comunicării. Acum, „ceea ce este" şi ceea ce cunoaştem ca realitate este relativ la comunicare: ceea ce nu comunicăm nu există! Acum cele trei ordine ale realităţii – „ceea ce este" cunoaşterea şi comunicarea – se răstoarnă, invers decât în prima tematizare, făcând ca totul să fie una din perspectiva comunicării însă. Pentru a putea răspunde la întrebarea:

cum devine semiologia o teorie generală şi centrală în noua tematizare trebuie să putem indica ce anume face din semn un obiect teoretic predominant şi proeminent. Nu cultural, adică nu atât în practicile de semnificare, deşi şi aceasta este o problemă importantă, ci teoretic, adică sub ce axiome şi în calitate de care problemă. Există două axiome care fac din semn, în principiu, un obiect sui generis:

a) *pansemia* – totul e semn; sau: orice are o semnificaţie – sau, cel puţin, poate avea;

b) *polisemia* – orice semn (obiect) poate avea mai multe semnificaţii (unicitatea existenţei nu determină unicitatea semnificaţiei).

Cele două axiome fundamentale sunt urmate de o întrebare la fel de fundamentală: Ce este atunci semnul? Formulată, desigur, nu metafizic, ci pozitiv: care este mecanismul semnificării?

Cum se concretizează aceste axiome în primele două teorii efective ale semnului, în semiotica lui C.S. Peirce şi în semiologia lui F. de Saussure? La C.S. Peirce toată gândirea este – se exprimă prin – semn. Pansemia este mai clar afirmată în ideea că lumea nu se compune din două feluri de lucruri: din semne şi non-semne, din lucruri cu semnificaţie şi lucruri fără semnificaţie. Nu există adică obiecte lipsite de semnificaţie. *Dai semnificaţie* la Peirce înseamnă *cognoscibilitate*. Polisemia, a doua axiomă, este mai puţin evidentă. Semiotica sa este o teorie a cunoaşterii care se situează de partea logicii. Formulele prin care o defineşte sunt: 1. cea mai generală ştiinţă; 2. logică a comunicării. Or, referenţialitatea ocupă un loc important în semiologiile situate de partea logicii, iar polisemia e redusă pe măsura acestui rol crescut al referenţialităţii. Definiţia semnului este foarte abstractă: semnul este ceva ce stă în locul a altceva şi este înţeles de cineva. Triada care rezultă din această definiţie distinge între semn, relaţia semnului cu obiectul şi relaţia semnului cu interpretantul. Tipologia semnelor, asupra căreia nu insistăm aici, este mult diferită de ceea ce în mod comun ne-ar lăsa să înţelegem denumirile: semne iconice, indici, simboluri.

La F. de Saussure, care este lingvist şi se interesează în primul rând, dacă nu exclusiv, de limbă, pansemia este evidentă pentru că limba este un sistem de semne unde totul semnifică. Diferit de semiotica peirceiană, unde lumea semnifică prin cunoaştere, în acest caz lumea semnifică prin limbă. Limba acoperă totul; ea este, de fapt,

lumea. Semnificaţia în acest caz se leagă mult mai firesc de comunicabilitate. La fel în ceea ce priveşte axioma polisemiei: în limbă orice unitate poate avea mai multe semnificaţii. Marea schimbare intervine în definirea semnului. Semnul este constituit ca o diadă, din semnificam şi semnificat. Relaţia dintre semnificant şi semnificat este arbitrară, motivată. Ei sunt uniţi prin forţa sistemului. Semnul devine o pură diferenţă.

Semiotica lui Peirce şi semiologia lui Saussure au rămas multă vreme în imersiune culturală: nepublicate, dar cunoscute şi transmise prin discipoli. Ch. W. Morris continuă pe Peirce de la care preia şi numele de semiotică dat teoriei semnelor. Dar o face în contextul teoretic schimbat, faţă de Peirce, al behaviorismului. Consecinţa este că la el comportamentul şi nu cunoaşterea fundează semnificaţia. Şi programul se modifică, extinzându-se: semiotica permite o reinterpretare a disciplinelor numite în mod curent Logică, Matematică şi Lingvistică. Logica s-a vrut un Organon al ştiinţelor, dar s-a dovediţi incapabilă să-şi asume acest rol. Semiotica nu este numai o ştiinţă printre altele, ci Organonul sau instrumentul tuturor ştiinţelor. Dezvoltarea semioticii este o etapă a procesului de unificare a ştiinţelor care tratează în întregime sau parţial despre semne; această dezvoltare va contribui de asemenea să umple golul dintre ştiinţele biologice pe de o parte şi ştiinţele psihologice şi sociale pe de alta, şi să expliciteze relaţia dintre ştiinţele numite «formale» şi ştiinţele numite «empirice». În semiotică Morris distinge între: *semantică* – care studiază relaţia semnului cu semnificaţia sa, expresiile formale şi designatele lor, tratează sensul expresiilor şi include teoria adevărului şi deducţiilor logice; *sintaxă* – care studiază relaţia dintre semne (expresii) şi dă regulile de formare ale acestora; şi *pragmatică* – care studiază relaţia dintre semne şi utilizatorii lor şi cuprinde ştiinţe cum sunt „fiziologia limbilor", psihologia, etnologia etc.

Structuralismul francez în schimb – Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Lacan, Lucien Goldmann, Pierre Francastel, Louis Althusser – îl continuă pe Saussure. Pentru ei lumea şi omul nu există decât trecute prin limbaj. Toate celelalte realităţi sunt date numai odată cu limba şi prin limbă. Lingvistica este, uneori, mai mult chiar decât semiologia, disciplina pilot, iar comunicarea devine paradigma teoretico-metodologică pentru semnificare. Prin reducerea semnului la sistem (de fapt, se va vedea, la structură chiar),

apare o contragere analitică a semanticului la sintactic şi ignorarea aspectului pragmatic. Semiologia structuralistă accentuează mult pe autoînchiderea referenţială a sistemelor semnificante, ceea ce generalizează cazul literaturii, sau artei la toate celelalte sisteme semnificante. Totuşi, în aceste semiologii calitatea de semn, de sistem semnificant şi autonomia limbii este mai pregnantă ca oriunde altundeva.

Pentru că în semiologia structuralismului francez, semnul are cea mai mare autonomie faţă de alte entităţi şi pentru că aici îşi găseşte maxima pregnanţă în epoca noastră, programul ei este maximal şi cel mai important. Obiectele de cercetare, obiectivele şi autosituările teoretico-metodologice ale acestei semiologii le reprezintă cel mai bine pe ale semiologiei în general. Obiectul semiologiei nu este numai semnul în general, ci, inevitabil, ceea ce îl face posibil: sistemele de semne. Adică semiologia structuralistă se interesează de:

a) sisteme semnificante: mitul, literatura etc.

b) mai general, ceea ce tradiţional defineam drept cultură, pentru că este compusă din sisteme semnificante. Dar dincolo de limitările logice ale culturii, spre civilizaţie, întrucât nu se face distincţie de natură între sisteme semnificante, cum sunt cele de înrudire, bucătăria, arhitectura, moda şi literatura, pictura, mitul, tragedia etc.

c) mai extins, dilatând graniţele civilizaţiei până la acelea ale societăţii şi chiar dincolo, în plină extindere spre natură, în care regăseşte cultura (ca în codul genetic, spre exemplu).

În formularea conştiinţei de sine epistemice, semiologia pare să ezite între a se defini ca:

— Disciplină printre altele sau hiperteorie;

— Teorie sau metodă;

— Teorie/metodă preluabilă în fiecare domeniu sau interdisciplinaritate; Puncte de plecare axiomatice şi deschideri problematice pe care le oferă sunt multiple. Axioma filosofic constitutivă pe care se sprijină această abordare este ideea că semnificativul este cea mai înaltă categorie a raţionalului (mai înaltă decât logicul). Terenul de constituire, după cum se va vedea chiar în interiorul semiologiei structuraliste, în tensiunea dintre structuralismul clasic saussurean şi cel genetic, piagetian, este între comportament şi comunicare (limbă). S-a mers până la a se spune, în

maniera filosofiei naturii, că locul pe o hartă a creierului a semnificaţiei este între centrii comportamentului şi cei ai limbajului. Oricum, devine sigură constatarea că situaţia antropologică a omului este polarizată între

I

gest şi cuvânt. Problema majoră care apare este constituirea semnificaţiei în raport cu cunoaşterea şi comunicarea, pentru că atât tematizarea cunoaşterii cât şi tematizarea comunicării au produs numai criticisme şi n-au reinstalat ontologia, cum se sperase.

În fine, mai apare şi o problemă terminologică: *semiotică* sau *semiologiei Semiotică* este termenul grec, utilizat în variantele apropiate de logică şi teoria cunoaşterii şi de circulaţie mai ales în mediul anglo-saxon. Termenul este utilizat apoi şi pentru a defini o parte a semiologiei, care, alături de lingvistică, studiază domeniul complementar, al semnelor non-verbale. *Semiologia generală*, folosită ca termen mai ales în Franţa, ar cuprinde atunci lingvistica şi semiotica. Înclinăm spre acest termen ca un omagiu pentru F. de Saussure, cu toate că *semiologie* se numeşte şi disciplina ştiinţifică medicală a semnelor bolii.

4. Principiul arbitrarietăţii semnului lingvistic

Semiologia, structuralimul francez şi chiar filosofia celei de a doua jumătăţi a secolului nostru sunt enorm îndatorate lingvistului Ferdinand de Saussure, care, ca profesor, şi-a ţinut cursurile la Geneva, la graniţa dintre secolele XIX şi XX. Problema pe care şi-o pune Saussure la începutul teoriei sale lingvistice este aceea de a identifica semnul lingvistic, adică cuvântul, pe o altă cale decât cea formală, adoptată de lingvişti, sau cea a conţinutului, preferată de filosofi. Pentru Saussure cuvântul nu este nici numai formă – sunet al vorbirii sau înregistrare scrisă –, după cum nici numai noţiune, idee. Adică semnul nu poate fi perceput nici ca simplu semnificat, nici ca simplu semnificant. Semnul lingvistic, cuvântul, presupune o legătură între „imaginea acustică", sunetele vorbirii, semnificantul şi „conceptul", noţiunea, ideea pe care aceste sunete o trezesc în mintea noastră de cunoscători ai limbii respective, adică semnificatul. Cu aceasta nu suntem decât în pragul descoperirii lui Saussure, pentru că analiza semnului şi distingerea constituenţilor s-a mai făcut. Descoperirea lui Saussure este că în relaţia dintre semnificant şi semnificat nu există nicio urmă de motivare. Relaţia dintre semnificant şi semnificat este

motivată, sau, pentru a relua altă expresie a lui Saussure, legătura dintre semnificant şi semnificat este arbitrară: „Legătura care uneşte semnificantul de semnificat este arbitrară, sau, pentru că noi înţelegem prin semn totalul rezultând din asocierea unui semnificant cu un semnificat, putem spune mai simplu: semnul lingvistic este arbitrar". (24/1, p. 100). Ceea ce înseamnă, concret, că, în absenţa cuvintelor, gândirea noastră nu este decât o „masă amorfă şi indistinctă", „o nebuloasă unde nimic nu este necesarmente delimitat". La rândul lor, sunetele vorbirii, semnificanth, nu oferă entităţi circumscrise dinainte. Substanţa fonică este şi ea o materie plastică ce se divizează la modul său în părţi distincte, pentru a furniza semnificanţii de care gândirea are nevoie.

Prin urmare, rolul caracteristic al limbii faţă de gândire nu este acela de a crea un mijloc fonic pentru expresia ideilor preexistente, ci de a servi ca intermediar între gândire şi sunete în astfel de condiţii încât unirea lor ajunge necesar la delimitări reciproce de unităţi. Unirea aceasta dintre gândire şi materia fonică este asemănătoare contactului aerului cu suprafaţa apei, din care se nasc vălurelele: schimbarea presiunii atmosferice produce ondulaţii la suprafaţa apei care rezultă tocmai din îmbinarea aerului şi apei ca a semnificantului şi semnificatului în semn. Sau, la fel de bine, limba poate fi comparată cu o foaie de hârtie, care nu poate fi decupată pe o parte fără a o decupa în acelaşi timp pe cealaltă.

Ideea saussureană a arbitrarietăţii semnului lingvistic nu numai că neagă existenţa unei motivări, a unei legături naturale între „imaginea acustică" şi „conceptul" care constituie cuvântul, respectiv între semnificantul şi semnificatul care constituie semnul, dar şi formulează pozitiv ideea unui nou tip de legătură. Legătura dintre semnificant şi semnificat este arbitrară pentru că semnul lingvistic funcţionează în sistemul limbii numai ca pură diferenţă. Arbitrar şi diferenţial sunt două calităţi corelative. Adică relaţia dintre semnificant şi semnificat este arbitrară, pentru că în limbă contează numai faptul că un semnificant este diferit de ceilalţi semnificând din preajma sa, tot astfel cum un semnificat este diferit de alţi semnificaţi din proximitatea sa. Un semnificant şi un semnificat sunt legaţi într-un semn numai pentru că ei diferă de ceilalţi care îi înconjoară. În limba concepută din perspectiva lingvisticii sincronice, ca sistem, nu există decât diferenţe, fără termeni pozitivi. Limba nu comportă nici idei nici

sunete care ar preexista sistemului lingvistic, ci numai diferenţe conceptuale şi diferenţe fonice ieşite din acest sistem. Întrucât semnele lingvistice se constituie prin unirea arbitrară a unui semnificant cu un semnificat; dacă între lanţurile paralele ale acestor termeni putem vorbi despre diferenţe, între semnele lingvistice este mai potrivit să vorbim despre raporturi de opoziţie: întregul mecanism al limbii: „se bazează pe opoziţii de acest fel şi pe diferenţele fonice şi conceptuale pe care le implică". (24/1, p. 167).

Prin urmare, problema pe care şi-o pune şi o rezolvă Ferdinand de Saussure într-un mod nelipsit nici el de o oarecare ambiguitate este cea a raportului convenţional şi arbitrar sau natural şi motivat între semn şi ceea ce semnifică acesta. Soluţia arbitrarietăţii semnului lingvistic care îi permite lui Saussure să treacă de la o semiologie a programelor şi definiţiilor generale la una efectivă separă totodată lingvistica sa de lingvistica unor comparatişti cum sunt Franz Bopp şi August Schleicher şi, în general, de lingvistica istorică. Saussure fundează arbitrarul semnului lingvistic pe un principiu cu totul altul decât acela al convenţiei, pe principiul semiologic al caracterului pur diferenţiator al semnului în planurile semnificantului şi semnificatului, principiu ce rezultă din rolul său exclusiv în comunicare. Comunicarea este fixată ca funcţie primă a limbajului şi încetează să fie considerată ca rezultatul deturnării limbajului spre scopuri care nu sunt fundamental ale sale. Ca principiu semiologic al arbitrarietăţii semnului lingvistic, funcţia constitutivă a comunicării se opune şi legării limbii de reprezentare ca, spre exemplu, în *Gramatica de la Port-Royal*: limba este mai întâi comunicare şi comunicarea nu trece prin reprezentare. Constituit pe seama funcţiei esenţiale de comunicare a limbii, arbitrarul (motivarea) semnului lingvistic se întemeiază în cele din urmă pe calitatea de sistem de semne a limbii, care conţine ansamblul semnificanţilor pe de o parte şi ansamblul semnificaţilor pe de alta, legăturile între cele două feţe ale planului semnelor nefiind de conceput decât sub forma relaţiilor structurale.

Pe această cale el ajunge la epocala idee a sistemului, la ideea că elementul presupune sistemul, nu poate exista şi nu poate fi detectat fără existenţa şi cunoaşterea sistemului, sau la ideea că limba nu poate fi construită prin asamblajul unor elemente preexistente, prin ordonarea unui inventar dat unitate cu unitate şi că descoperirea elementelor şi a sistemului devine o sarcină unitară. Devine clar că

limba este un sistem ai cărui termeni sunt solidari şi care se bazează pe raporturi de opoziţie, în limbă nu există concepte date dinainte, după cum nu există nici „imagini acustice", înşiruiri de sunete articulate, ci numai valori care emană din sistem. Apare astfel ideea sistemului limbii, respectiv ideea că limba nu poate fi construită prin asamblajul unor elemente preexistente, ci că, dimpotrivă, trebuie să pornim de la întregul solidar pentru a obţine prin analiză elementele pe care acesta le cuprinde.

Rezultă din ideea de sistem o autonomizare a obiectului şi metodelor care ridică lingvistica la statutul de adevărată ştiinţă. Şi nu numai lingvistica – Saussure se referă fără să aprofundeze întotdeauna şi la semiologie susţinând cu fermitate arbitrarul semnului în general: „când semiologia va fi organizată, ea va trebui să se întrebe dacă modurile de expresie care se bazează pe semne în întregime naturale – ca pantomima – îi revin de drept. Presupunând că ea le va accepta, prin aceasta obiectul ei nu va fi altul decât ansamblul sistemelor fundate pe arbitrarietatea semnului. Într-adevăr, orice mijloc de expresie acceptat într-o societate se bazează pe un obicei colectiv sau, ceea ce revine la aceeaşi, pe convenţie. Semnele de politeţe, spre exemplu, dotate adesea cu o anume expresivitate naturală (dacă ne gândim la chinezii care-şi salută împăratul prosternându-se de nouă ori până la pământ), nu sunt mai puţin fixate printr-o regulă; această regulă este cea care obligă la folosirea lor; nu valoarea lor intrinsecă". (24/1, p. 100).

5. Consecinţe filosofice ale principiului arbitrarietăţii semnului lingvistic

Din această înţelegere a limbii ca sistem „unde totul se leagă", rezultă o autonomizare a obiectului şi metodelor lingvisticii, care face din ea o adevărată disciplină ştiinţifică, aparţinând domeniului general al semiologiei. Dar ideea saussureană de sistem al limbii depăşeşte cu mult fondarea lingvisticii şi semiologiei şi are profunde implicaţii filosofice.

Observând ponderat şi din exterior situaţia, trebuie să concedem măcar că Saussure deschide o nouă regiune ontologică, cea a semnului, a comunicării, a limbii. Dacă până la sfârşitul secolului al XIX-lea, lingviştii au crezut că limba este expresia sau reprezentarea gândirii şi că singura ordine posibilă între cuvinte este ordinea lucrurilor, concepţia saussureană a limbii ca sistem contestă atât aristotelismul lingvistic – pentru care limba este reprezentarea lumii –

cât şi doctrinele acelor psihologi şi filosofi pentru care limba este o simplă nomenclatură, pentru a impune ideea unei ordini distincte. Originalitatea ideii saussureene, potrivit căreia nu numai elementele, ci şi organizarea este arbitrară, constă în faptul că instituie în lume obiecte noi, necunoscute şi chiar imprevizibile înaintea ordinii care le constituie. Această nouă regiune a existenţei – dacă admitem limbajul prudent al omologiilor regionale – este alături de Lucru şi Idee.

Semnul, alături de Realitate şi Cunoaştere, Comunicarea, alături de Lume şi Conştiinţă, Limba.

Garanţia că ne aflăm în preajma unei noi perspective filosofice ne-o oferă noul tip de totalitate astfel propus. Caracteristicile ce singularizează acest sistem al limbii se pot desprinde de îndată ce ne fixăm atenţia asupra situaţiei diferite a elementelor în diferitele sisteme. Situaţia elementelor în sistem poate fi apreciată în funcţie de două coordonate: autonomia elementelor în raport cu sistemul şi consistenţa, importanţa lor în raport cu sistemul. Spre exemplu, pot exista sisteme ale căror elemente pot exista libere, în afara sistemului. Acesta este cazul particulelor elementare – electron, proton, neutron –, faţă de sistemul alcătuit de atom, care, cu proprietăţi într-o oarecare măsură constante, pot exista libere, în afara sistemului. După Saussure, limba este un sistem ale cărui elemente nu pot exista liber, în afara sistemului. Al doilea exemplu se referă la consistenţa prezenţei elementelor în sistem. Planetele, ca elemente ale sistemului planetar, nu au o importanţă egală în sistemul planetar. Sistemul planetar îşi organizează structura în funcţie de masele diferite ale stelei centrale şi ale diferitelor planete. Pe când, după lingvistica structuralistă, în sistemul limbii, elementele sunt perfect egale în importanţa lor. Diferit de toate celelalte tipuri de elemente, semnul presupune existenţa sistemului, nu poate exista singur şi nu poate fi depistat fără existenţa şi cunoaşterea sistemului. Ordinea pe care o instalează limba este, deci, una cu totul singulară şi specifică: întrucât semnele sunt produsul sistemului şi nu au nicio altă consistenţă şi realitate în afara lui, teoretic, între sistem şi structură se stabileşte o echivalenţă şi din cele trei aspecte – element, structură, sistem –, numai structura are realitate, ca formă pură şi absolută a Ordinii. Datorită acestei preeminenţe a structurii s-a şi numit acest curent filosofic, ce porneşte de la lingvistica lui Saussure, structuralism.

Tipul de totalitate caracteristic primei tematizări, a existenţei,

este totalitatea asimetrică. Totalitatea asimetrică modelează înţelegerea realităţii astfel: dacă ceea ce există alcătuieşte un întreg, atunci în acest întreg vor exista aspecte esenţiale şi aspecte neesenţiale, calităţi primare şi calităţi secundare, elemente mai importante şi elemente mai puţin importante, părţi mai tari şi părţi mai slabe. Acest tip de totalitate pare să domnească peste ordinea lucrurilor şi să impună gândirea acestei ordini în maniera cauzalităţii tranzitive: *ceva* (cauza) – esenţial, primar, important, tare – trimite ceva din el în *altceva* (efectul) – care, ca receptor, este inevitabil neesenţial, secundar, mai puţin important, slab. Cel de-al doilea tip de totalitate, totalitatea sintetică, se leagă de cea de a doua tematizare, a cunoaşterii, şi apare în filosofia germană. Acest tip de totalitate este specific spiritualului, ideaţiei, logicului şi caracteristica sa rezidă în aceea că fiecare

27

element al sistemului reflectă sau conţine totalitatea. (Analogia cea mai potrivită pentru a înţelege această ciudată proprietate trimite la fotografiile holografice, obţinute cu laserul pe plăci special preparate, ale căror cioburi, atunci când plăcile se sparg, reproduc totuşi imaginea iniţială în întregime). Cel de-al treilea tip de totalitate, totalitatea pantetică, este specific limbii sau, în general, sistemelor de semne, semnelor. În această totalitate, elementele nu au nicio altă existenţă decât cea care decurge din ansamblu, niciun fel de proprietate decât cea pe care le-o acordă sistemul şi sunt perfect egale între ele în ceea ce priveşte acţiunea lor asupra întregului. Acest tip de totalitate, în care valorile sunt pur poziţionale şi instituite de sistem, pune în evidenţă mai mult – decât o făceau celelalte două – relaţiile, structura, ca formă pură, absolută, a Ordinii.

Cum ne putem reprezenta în perspectiva acestei semiologii comunicarea? Din această nouă teorie a semnelor se degajă o cu totul altă concepţie asupra comunicării decât cea care avusese curs în cadrul celorlalte tematizări, a ceea ce există şi a cunoaşterii. Procesul care are loc atunci când doi oameni comunică devine foarte asemănător unui joc.

Să ne imaginăm că doi jucători stau în două camere fără să se poată vedea unul pe celălalt, dar putând să se audă. Fiecare are în faţă un glob terestru pe care se află trasate liniile imaginare ale meridianelor şi paralelelor. Unul din jucători îi transmite celuilalt

longitudinea şi latitudinea unui punct anumit de pe hartă, iar celălalt jucător descoperă în acel loc o localitate, un vârf de munte sau o groapă marină. Apoi al doilea jucător anunţă o longitudine şi o latitudine şi primul descoperă respectivele puncte geografice. Într-o formulare târzie a structuralismului lingvistic, la fel se petrec lucrurile şi atunci când comunicăm. În conştiinţa noastră există, similar globului terestru, care este un model la scară redusă al pământului, un model la scara stărilor noastre de conştiinţă al întregii lumi. Pe acest model al lumii, limba trasează meridianele şi paralelele imaginare ale unei ordini pure în raport cu care stabilim longitudinile şi latitudinile stărilor noastre de conştiinţă. Atunci când comunicăm, noi nu ne transmitem unii altora stări de conştiinţă sau idei, ci ne dăm reciproc indicaţii asupra locului aproximativ unde este situată starea noastră de conştiinţă, semnificaţia pe care o vizăm. Interlocutorul nostru o caută pe harta din conştiinţa sa a lumii, o caută adică în lumea sa. Ceea ce explică multele neînţelegeri: lumile noastre, conturul uscatului şi mărilor, vârfurilor şi prăpăstiilor, sunt asemănătoare, dar nu identice şi la fel stau lucrurile şi cu meridianele şi paralelele imaginare instalate de ordinea limbii.

Cealaltă faţă a acestei concepţii asupra limbii este clarificată de noua înţelegere a relaţiilor dintre semnificare şi desemnare. Celelalte două tematizări anterioare vedeau în limbă instrumentul unei desemnări. În perspectiva accentului tematic pe ceea ce este sau pe ceea ce putem cunoaşte, limba apare numai ca instrumentul lipsit de autonomie al desemnării unor lucruri deja date sau al unor obiecte constituite în experienţă. În noua perspectivă limba este însă cu totul altceva: semnificanţii, semnele materiale ale limbii, servesc în primul rând la fixarea semnificaţiilor şi numai după aceea şi împreună cu semnificaţiile pot fi folosite la desemnarea lucrurilor sau obiectelor exterioare. Limba nu produce semne pentru semnificaţii existente deja; altfel, ar fi inexplicabilă lipsa de distincţie între semnificaţiile din limbă şi semnificaţiile lucrurilor precum şi faptul că în limbă există semnificaţii pentru lucruri care nu există în realitate. Deci drumul nu duce de la lucruri la limbă, ci invers: existenţa lucrurilor trebuie constatată mai întâi ca existenţă a semnificaţiilor în limbă, înainte de a ne întreba dacă astfel de funduri – cărora le pot corespunde semnificaţiile date în limbă – există sau nu în lumea experienţei fizice. Prin urmare noua tematizare răstoarnă raportul dintre semnificare şi

desemnare: sistemul limbii este cel care produce semnificarea, iar desemnarea, cât şi comunicarea în general, sunt posibilităţi care rezultă şi sunt deschise de semnificare. Prioritatea semnificării faţă de desemnare susţine autonomia limbii faţă de existenţă şi cunoaştere şi contestă ideea potrivit căreia limba ar fi un simplu instrument.

29

6. Sursele lingvistice ale semiologiilor structuraliste

Evoluţia ulterioară a lingvisticii structurale nu a adus numai extinderi, creşteri şi dezvoltări concepţiei saussureene. Concepţia asupra semnului lingvistic, spre exemplu, a cunoscut mai degrabă o evoluţie într-o direcţie cam oblică faţă de orientarea iniţială, saussureană: O. Jespersen, R. Jakobson, E. Benveniste ş.a. au amendat arbitrarietatea absolută a semnului lingvistic; A. Martinet a îmbogăţit-o prin principiul dublei articulări; abia fonologii – N.S. Trubetkoy, R. Jakobson, A. Martinet – au făcut-o operaţională şi au aplicat-o sistematic într-un domeniu precis delimitat.

De anumite antinomii şi paradoxuri ale concepţiei sale chiar Saussure a fost dramatic conştient şi, foarte probabil, ele l-au împiedicat să-şi publice teoria într-o formă definitivă: definim termenii prin raporturi, dar raporturile nu pot fi definite decât după definirea termenilor; definiţiile unităţii şi sistemului lingvistic, care sunt o încercare de rezolvare a problemei identităţii sincronice, nu explică pe ce bază se pot efectua identificările diacronice, care sunt o variantă mai complicată a primelor identităţi. Faptul că termenii unui sistem lingvistic nu pot fi reperaţi fără a li se atribui în acelaşi timp o anumită organizare nu este suficient pentru a defini tipul de relaţii pe care se fondează această organizare. De altfel nici Saussure nu a recurs la astfel de relaţii când a tratat segmentarea şi identificarea unităţilor lingvistice, ci a recurs la principii de clasament destul de diferite – proporţia seriilor de pe o parte, limitarea reciprocă a elementelor pe de alta – şi nu a reuşit să ofere o altă concretizare sau o altă noţiune operaţională a ideii de sistem în afara „seriei asociative care este paradigma, ansamblul cuvintelor care datorită asemănării limitează un semn şi sunt prin urmare indispensabile determinării sale”. Cu toate acestea şi cu toate că limbajul în care şi-a formulat Saussure ideea de sistem a fost într-un anumit retard faţă de uriaşa descoperire ontologică şi epistemologică pe care aceasta o presupune, el a deschis o nouă regiune a existenţei, un nou continent cunoaşterii. Căci ideea de

sistem imanent, închis şi formal al limbii şi separarea stării de sistem, care este o stare de echilibru, de istoria schimbărilor care l-au produs se află nu numai la originea structuralismului lingvistic, dar şi a structuralismului francez care dă realitate proiectului unei semiologii generale şi de asemenea la originea multora din ideile filosofice ale celei de-a doua jumătăţi a secolului nostru.

Fonologia, ramură a lingvisticii şi şcoală post-saussureană care a realizat prima ideile maestrului la un nivel acceptabil de realitate şi operaţionalitate, preia nu numai ideea de sistem – pe care îl şi traduce prin structură – ci şi definiţia implicită pe care Saussure o dă limbii. Felul cum tratează Saussure limba face din ea un instrument transândividual, social, utilizat de indivizi pentru a transmite informaţii, adică face din ea un cod, caracter accentuat suplimentar de distincţia dintre limbă şi vorbire. Caracterul de cod al limbii a servit şcolii fonologice pentru a-şi delimita cu mult profit obiectul, căci scoate din limba propriu-zisă, atribuindu-le vorbirii, toate faptele de limbă care nu servesc comunicării şi sunt non-pertinente. Explicitarea caracterului de cod al limbii o detaşează pe aceasta o dată mai mult şi mai net de reprezentare, pentru a o situa în domeniul diferit al semnificării.

Aplicând această definire a limbii domeniului lor, şcoala fonologică – ai cărei reprezentanţi au fost: R. Jakobson, S. Karcevsky şi N.S. Trubetkoy – decelează între toate manifestările fonice ocazionate de vorbire numai pe cele care contribuie la orientarea auditoriului spre semnificaţia vizată de locutor, adică numai diferenţele fonice care au valoare informativă. Delimitat şi redus astfel la diferenţele distributive, obiectul cercetării fonologilor evidenţiază o organizare riguroasă, indiscefnabilă în materia fonică brută. Se poate vorbi despre un spaţiu fonologie comportând un număr destul de mic de dimensiuni – spre exemplu: poziţia buzelor la pronunţare, gradul de deschidere, nazalizare, diferenţe de lungimi etc. –, unde fiecare ocurenţă fonică este reperată cu ajutorul unui număr egal de coordonate.

Clasificarea fonologică ce rezultă ne prezintă o ordine autonomă mereu specifică limbajului respectiv pentru că dimensiunile alese nu au alt rol decât unul distinctiv iar fiecare limbă, recurgând la un mic număr de trăsături distinctive, nu se serveşte de acelaşi tip de diferenţe fonice. Pentru această ordine, sistemul şi elementele sunt indisociabile: definind fonemul ca ansamblul ocurenţelor fonice situate

în acelaşi punct al spaţiului fonologie, nu se poate identifica un fonem particular fără a-l clasa în acelaşi timp în raport cu altele. Organizarea fonică evidenţiată de cercetările şcolii fonologice posedă deci tocmai caracterele prin care Saussure a gândit ideea de sistem, realizate la un nivel mai precis şi mai operativ. Tot şcoala fonologică a propus şi termenul de structură, pe care Saussure nu l-a folosit: acest termen a apărut în lingvistică – la primul *Congres al filologilor slavi de la Praga*, 1929 – într-un manifest ai cărui principali inspiratori au fost Jakobson, Karcevsky şi Trubetkoy, pentru a desemna relaţiile din interiorul unui sistem, dependenţa reciprocă a două sau mai multe trăsături ale unei limbi.

Insuccesul lui Saussure în a face din principiul său, al „limitării negative", al rolului de pură diferenţă a semnificantului, un criteriu de clasificare efectiv utilizabil se datorează complexităţii singurelor unităţi care îl interesează, semnificanţii, limitaţi la rândul lor de un mare număr de alţi semnificanţi vecini. El n-a putut astfel stabili niciodată sistemul veritabil, căci paradigmele, seriile asociative prin care a făcut real sistemul lingvistic, devin în continuare imposibil de comparat şi clasat. Invers, succesul şcolii fonologice, aşa cum îl explică Oswald Ducrot, rezidă în aceea că ea a aplicat principiul pertinenţei, conţin cu cel al limitării negative, la un număr mic de elemente fonice nonsemnificative. Desigur pertinenţa, distinctivitatea care face atâtea servicii fonologiilor, este rezultatul aplicării până la capăt a concepţiei saussureene a limbii ca instrument de comunicare, iar dependenţele pe care ajung să le descopere şi structurile pe care le evidenţiază au fost anticipate de noţiunea saussureană a sistemului.

Principiul de pertinenţă al şcolii fonologice este aplicabil şi în alte zone sau niveluri ale limbii, nu numai ocurenţelor fonematice. El poate fi astfel aplicat universului semantic al limbilor sau poate fi utilizat la studiul codurilor. În acest caz o metodă similară cu a fonologilor ne permite să descoperim în universul semantic al limbii axe semantice – spre exemplu: axa culorilor, a poziţiei obiectului asupra căruia se exercită acţiunea exprimată de verb, a modalităţii (autorizaţia sau ordin), conjugării ş.a. -şi pe ele atâtea poziţii câte praguri semnificative a căror trecere implică schimbarea enunţului. Cu toate acestea, semantica structurală, aplicarea metodelor structuralismului lingvistic la nivelul universului semantic al limbilor, nu poate fi o simplă transpoziţie a fonologiei. Căci, dacă metoda

fonologică este aplicabilă studiului codurilor, care sunt semantic închise, ea nu mai este aplicabilă cu acelaşi succes şi totalităţii unei limbi studiate: spre deosebire de coduri, limbile sunt semantic deschise. Astfel că, dacă în interiorul codurilor criteriul pertinenţei comunicative permite, ca în fonologie, alegeri şi eliminări, el nu mai poate funcţiona astfel în interiorul universului semantic al limbilor, unde, fiind obligat să accepte orice diferenţă de sens ca punct de plecare pentru o axă semantică, funcţionează nu ca principiu de excluziune, ci ca principiu de toleranţă.

Dificultatea de a aplica la toate nivelurile limbii, îndeosebi la cel semantic, metodele fonologiei, care dau curs de o manieră operaţională principiilor şi ideilor saussureene, explică cel puţin parţial evoluţia lingvisticii structurale spre o nouă metamorfoză a ideii de structură paralelă cu o nouă definire a limbii. Întrucât primele regularităţi non-fonetice întâlnite în studiul unui text lingvistic sunt categoriile gramaticale, s-a încercat realizarea unei analize structurale a nivelului semantic impunând în descrierea semnificatului un cadru sintactic bine determinat. Teoria glossematică (de la *glossem*: unitate ireductibilă şi invariantă a limbii) a danezului Louis Hielmslev defineşte pur lingvistic categoriile gramaticii, constituind o a treia etapă în evoluţia structuralismului lingvistic. Pentru un hjelmslevian, limba nu mai este atât un sistem, ca la Saussure, sau un cod servind comunicaţiei, ca la fonologi, cât o combinatorică. Obiectul lingvisticii devine cel de a descoperi regulile combinării, anumite posibilităţi şi imposibilităţi de grupare, şi, din această perspectivă, conceptele gramaticii tradiţionale – articol, substantiv, adjectiv, verb etc.

— Pot fi redefinite pur lingvistic. Glossematica porneşte de la definirea enunţului drept cea mai mică unitate de semnificaţie susceptibilă de a constitui singură, fără alte asocieri, un discurs şi continuă prin a defini noţiunile gramaticale prin rolul lor în constituirea enunţului. Aceste categorii sunt caracterizate de proprietăţi combinatorii care n-au sens în afara limbajului. Cu toate c-a adoptat în analizele sale mulţi termeni noi, care pot stârni confuzie, glossematica se bazează pe o idee simplă şi de bun simţ: principiul saussurean potrivit căruia organizarea internă a unei limbi este un dat original şi nu copia unei ordini care îi este străină. Glossematica transformă profund ideea de structură lingvistică, apropiind-o de structura şi de combinatorica matematică. Din această nouă definire a

structurii rezultă un accent mai hotărât pe ordinea proprie limbii: pentru Saussure fiecare limbă analizează în maniera sa substanţa, fie fonică, fie semantică la care se aplică. Pentru fonologi – cum este Martinet – orice limbaj se identifică cu o anumită analiză a realităţii, reprezintă un fel particular de a organiza lumea. Pentru Hielmslev, limba ordonează lucrurile proiectând asupra lor o ordine care îi este proprie şi care se poate descrie anterior oricărei aplicări.

Generalitatea teoriei lui Hielmslev o face aplicabilă mult dincolo de teritoriile lingvisticii pentru a analiza orice sistem de semne, orice semiotică, ca pe o limbă prin asimilarea fenomenele denotaţiei şi conotaţiei. Într-adevăr, ceea ce la Saussure era planul semnificanţilor devine la Hielmslev planul expresiei iar ce era planul semnificaţilor devine planul conţinutului. În fiecare din cele două planuri lingvistul danez distinge apoi două straturi: forma, care poate fi descrisă exhaustiv, simplu şi corect de către lingvistică, fără a recurge la vreo premisă extralingvistică şi substanţa, ansamblul aspectelor fenomenelor lingvistice care nu pot fi descrise fără a recurge la premise extralingvistice. Solidaritatea motivată între semnificat şi semnificant, care caracterizează semnul la Saussure, devine astfel solidaritate între forma conţinutului şi forma expresiei şi este caracterizată de faptul că o substituţie într-un plan cere una şi aceeaşi schimbare şi în planul opus. Şi, fie că alegem perspectiva funcţiei-semn, fie că o alegem pe aceea a sistemului, adică a semioticii respective, substanţa, fie din planul expresiei, fie din planul conţinutului, rămâne substanţă şi pentru o altă formă din planul expresiei sau conţinutului altui sistem de semnificare. Formalizată şi, deci, mai clară; această aserţiune arată astfel: fie E planul expresiei, C planul conţinutului, R relaţia dintre ele; sistemnul de semnificare sau semiotica, cum spune Hielmslev, se scrie astfel: ERC. Cele două cazuri pot fi scrise astfel: dacă substanţa din planul conţinututui unui sistem devine substanţă pentru forma din planul expresiei altui sistem avem: (ERC) RC, adică o semiotică conotativă, un sistem de semnificare al cărui plan de expresie este el însuşi constituit dintr-un sistem de semnificare. Iar dacă substanţa din planul conţinutului unui sistem devine substanţă pentru forma conţinutului unui sistem, adică EI (ERC): dacă primul sistem devine planul de conţinut, semnificatul sistemului secund, avem o semiotică denotativă. Sau, pentru a fi expliciţi şi concreţi: cazul semioticii conotative este cazul literaturii, iar

cazul semioticii denotative este cazul dicţionarului.

Semiologia saussureană, care este virtuală în sublinierea primordialităţii comunicării ca funcţie a limbii şi în refuzul de a întemeia semnele lingvistice pe legătura cu reprezentarea, în afirmarea arbitrarietăţii (motivării) semnului lingvistic şi în constituirea lui ca semn pe seama sistemului limbii, nu este însă realizată în generalitatea ei convenabilă existând încă numai în forma uneia dintre disciplinele care ar trebui să i se subordoneze, în forma lingvisticii structuraliste post-saussureene. Rămânea structuralismului francez sarcina de a o realiza efectiv.

7 î Semnul şi sistemele semnificante fS Ceea ce era implicit la Saussure, care nici nu este propriu-zis un filosof, ci un lingvist, a devenit explicit lingvistic în şcolile lingvistice structuraliste ulterioare – Şcoala de la Praga şi Şcoala de la Copenhaga – 35

şi a fost dezvoltat filosofic de către reprezentanţii structuralismului francez. Dacă Saussure se declara numai lingvist aşteptând viitoarea constituire a unei semiologii generale, structuraliştii francezi se plasează pe teritoriul acestei semiologii generale din care fac o întreagă filosofie. Folosind lingvistica saussureană ca pe o adevărată disciplină pilot, structuraliştii au impus ideea pansemiei – totul este semn, orice are / poate avea semnificaţie – şi a polisemiei – orice semn poate avea mai multe semnificaţii (unicitatea existenţei nu determină unicitatea semnificaţiei) – şi au făcut din semiologie o hiperteorie şi o metodă interdisciplinară. Odată cu ei apare clar şi conştient afirmată în toate consecinţele sale această a treia tematizare filosofică, a comunicării.

Pornind de la ideea că lumea omului există numai trecută prin limbaj, semiologii structuralişti încep prin a analiza sistemele semnificante – în primul rând literatura şi miturile – şi, în general, cultura ca ansamblu al sistemelor semnificante, dar concep cultura ca nediferenţiată de civilizaţie şi coextensivă societăţii. Până la urmă, în această perspectivă şi natura este de fapt o idee culturală şi întreaga lume nu este decât o lume de semne, un imens text. Un text care, conform principiului autoînchiderii referenţiale şi intertextualităţii, nu trimite decât la sine şi la nimic altceva. Principalii reprezentanţi ai acestui curent de gândire care a dominat – şi chiar a terorizat – întreaga filosofie occidentală în deceniile 6 şi 7 ale secolului nostru sunt antropologul Claude Lévi-Strauss – care a analizat ca sisteme

semnificante sistemele de înrudire, miturile, ritualurile, bucătăria şi, în general, culturile arhaice –, teoreticianul literar Roland Barthes – care a scris eseuri foarte interesante despre literatură, miturile societăţii moderne şi modă –, filosoful Michel Foucault – care a cercetat „epistemele" ca mari forme ale ordinii cunoaşterii –, neo-psihanalistul Jacques Lacan – pentru care inconştientul este structurat ca un limbaj – şi epistemologul ştiinţelor socio-umane Louis Althussercare a teoretizat procesul practicii teoretice. Alături de această majoră grupare a structuralismului a mai funcţionat, ca o grupare secundară, parţial inspirată şi de psihologul Jean Piaget, o tendinţă pe care reprezentanţii ei, sociologul literaturii, Lucien

Goldmann, şi sociologul artei, Pierre Francastel, au numit-o „structuralism genetic" pentru a semnala opoziţia faţă de formalismul şi statismul primei grupări şi care a acordat atenţie şi comportamentului ca sursă de semnificaţii.

Cea mai importantă trăsătură comună a structuralismului de orientare lingvistică este afirmarea naturii de limbaj a formelor şi manifestărilor culturale. Prin această identificare, forme şi manifestări ale culturii cum sunt fenomenul înrudirii în societăţile arhaice, miturile, ritualul, bucătăria, codurile de politeţe, literatura, moda ş.a. devin domeniul analizelor unei semiologii a cărei paradigmă de sistem semnificam este limbajul uman. Sau invers, limbajul devine, după cum spune Lévi-Strauss, faptul cultural prin excelenţă.

Luată în sens general această apropiere între limbaj şi formele şi manifestările culturii este tradiţională şi aproape un loc comun. Într-adevăr, ideea că operele culturale ne spun ceva, ne vorbesc, este la fel de veche ca şi textul scris. Mai mult, de la Renaştere încoace şi mai ales în cadrul Romantismului, s-a spus că ele exprimă pe creatorul lor şi lumea acestuia. Această linie teoretică continuă tradiţia oralităţii, care personifică textul, făcându-l să ni se adreseze şi să ne vorbească aşa cum ar face o persoană. În consecinţă, interesul teoretic şi analitic s-a îndreptat asupra a ceea ce ne spun textele – în sensul conţinutului mesajului – şi asupra acum spun ceea ce au de spus forma, stilul. Identificarea structuralistă paradigmatică a limbii cu formele şi manifestările culturii pentru a face din acestea sisteme semnificante nu are acest sens. Într-adevăr, camparând structuralismul semiologic cu tradiţia oralităţii nu putem înregistra decât o profundă discontinuitate, o ruptură. Ca tradiţie trebuie să vedem în

structuralism rezultatul a ceea ce McLuhan a numit alfabetizare, rezultatul impunerii, odată cu generalizarea tipăriturilor, textului scris faţă de oralitate. Semiologia structuralistă nu se mai concentrează asupra textului pentru a asculta ce spune acesta, ci pentru a vedea cum se constituie. Iar în această modalitate semiologică de constituire a textelor, forma, care nu mai reprezintă o anumită manieră sau stil de a spune ceva, ci condiţia

posibilităţii de a spune, osatura spunerii, este totodată şi într-un sens mai general decât era mesajul, conţinut.

Dar nici luată în sens strict, identificarea limbajului cu formele şi manifestările culturale nu este favorabilă înţelegerii structuralismului. Urmarea acestei identificări ar fi identificarea structuralismului francez cu lingvistica structurală. Şi este adevărat că o parte a structuralismului francez a invocat cu insistenţă lingvistica structurală în calitate de paradigmă teoretică şi metodologică absolută în timp ce un prim moment al exegezei a subliniat exagerat continuitatea şi legăturile dintre ele. Dar cealaltă fracţiune, structuralismul genetic, îşi manifestă dezinteresul, dacă nu chiar adversitatea faţă de paradigma lingvisticii structurale, iar un al doilea moment al analizei, mai prudent şi mai atent decât primul, a pus sub semnul îndoielii şi a semnalat precaritatea contactului iniţial al lingvisticii structuraliste cu structuralismul „de orientare lingvistică".

Astfel că identificarea formelor şi manifestărilor culturii cu limba trebuie acceptată numai în sensul unei analogii fertile. Sructuralismul poate fi înţeles ca o realizare a proiectului semiologic saussureean întrucât, la fel ca fonologii din şcoala pragheză sau glossematicianul Hielmslev, el aplică idei şi procedee în spiritul concepţiei lui Saussure unui al treilea nivel al limbii, alături de cel fonetic şi sintactic, nivelul semantic. Cu precizările suplimentare că este mai puţin importantă explicita, implicita sau chiar contestata referire la concepţia lui Saussure, decât aderenţa la spiritul ei şi că nivelul semantic trebuie situat acolo unde şi există efectiv: în cultură. Sensul acestei analogii între limbă şi sistemele semnificante, între modelul lingvisticii structurale şi realitatea semiologiei structuraliste poate fi foarte bine înţeles de îndată ce ne raportăm la ideea centrală a concepţiei lui Saussure: principiul arbitrarietăţii semnului. Dacă Saussure impunea sistemul limbii pornind de la arbitrarul (motivarea)

semnului lingvistic, semiologii structuralişti procedează invers. Ei instituie pur şi simplu prin postulare şi prin analogie cu limba caracterul de sisteme semnificante al formelor şi manifestărilor culturii şi îl verifică apoi prin demonstrarea caracterului arbitrar, deci caracterului de semn în accepţie saussureană, al elementelor fiecărui sistem analizat. Principiul arbitrarietăţii semnului semiologic devine, din axiomă, corolar al existentei sistemului semnificant, manifestarea efectului de sistem semnificant care-şi instituie elementele şi, prin urmare, cheia de control a existenţei sau prezenţei unui sistem semnificant. Încetând să mai fie punctul de plecare al demonstrării prezenţei sistemului, el devine punctul de sosire al analogiei cu limbajul, prima implicaţie şi efectul prin excelenţă al existenţei sistemului semnificant, nivelul prim şi obligatoriu al manifestării structuralismului şi deci reperul prim şi necesar al manifestării atitudinii structuraliste.

Încă mai evidentă devine importanţa principiului arbitrarietăţii semnului semiologic pentru definirea structuralismului francez ca filosofie a culturii dacă înregistrăm mutaţia pe care o aduce în statutul cultural al semnului. Până la semiologia structuralistă este extrem de frecventă considerarea formelor şi manifestărilor culturii ca „simbolice" şi a operelor culturale ca simboluri sau colecţii de simboluri pentru fenomene ale lumii sau pentru stări şi sentimente umane şi morale. Ca semn, din perspectiva căruia este interpretată cultura, simbolul este însă total diferit şi chiar antinomic faţă de conceptul de semn al semiologiei structuraliste. Simbolul poate fi o formă a semnului numai într-o semiologie caracterizată de „atomism" – potrivit căruia fiecare semn semnifică individual, pe contul său, ceva anume –, de substanţialism – potrivit căruia această semnificaţie are ca substanţă conţinutul său, conceptul, reprezentarea – şi de istorism potrivit căruia semnul funcţionează ca un acumulator istoric de semnificaţii şi eliberarea sensului său este operă de interpretare. Principiul arbitrarietăţii semnului conduce însă la o semiologie radical diferită, a cărei schimbare poate fi măsurată punct cu punct prin comparaţie cu cealaltă, anterioară. Astfel „atomismul" este înlocuit de integralism – potrivit căruia semnul nu poate semnifica nimic singur şi nici nu poate exista ca semn izolat, pentru că existenţa sa şi capacitatea de a semnifica este determinată de existenţa sistemului semnificant; substanţialismul este înlocuit de relaţionism – potrivit căruia

semnificaţia este produsul diferenţelor şi opoziţiilor şi nu al unor conţinuturi indistinct şi pentru sine prezente; iar istorismul este substituit de sincronism – pentru care efectul de sistem rezidă în sustragerea elementelor sale de sub acţiunea perturbatoare exterioară, în păstrarea echilibrului şi în conservarea semnificaţiei iniţiale. Prin urmare structuralismul francez reduce statutul simbolului la acela de semn. Această contragere a simbolului la semn este una din urmările concrete majore ale principiului arbitrarietăţii semnului şi este prezentă peste tot în structuralismul francez, chiar şi acolo unde acest principiu nu este invocat. De aceea am putea considera ca marcă a structuralismului repudierea simbolului şi transferarea sarcinilor sale de semnificare semnelor incluse în sistemele lor semnificante. Că această trăsătură reprezintă o marcă unitară a structuralismului ne-o dovedeşte generalizarea ei în poziţiile structuraliste radicale până la a contrage la semn nu numai simbolul ci şi indicele, simptomul, semnalul, pe de o parte, noţiunile şi conceptele pe de alta.

Arbitrarietatea semnului şi sistemele de înrudire, miturile, ritualul, bucătăria (la Lévi-Strauss); literatura, miturile societăţii burgheze, moda (la Barthes) ca sisteme semnificante.

Ceea ce-şi propune Lévi-Strauss în prima sa carte – Les *Stmetures élémentaires de la parenté*, 1949 – este de a demonstra că regulile mariajului, nomenclatura, privilegiile şi interdicţiile înrudirii în societăţile arhaice sunt aspecte indisociabile ale aceleiaşi realităţi, care este structura sistemului considerat. Punctul de plecare al demersurilor sale este prohibirea incestului, o regulă care, singură între toate regulile sociale, posedă un caracter de universalitate. Explicaţia „naturală" a prohibirii incestului nu rezistă, căci omul arhaic nu poate avea în vedere avantajele genetice ale interdicţiei, iar unele căsătorii între veri sunt permise, şi explicaţia culturală nu este suficientă, căci cum ar putea da seamă o serie de cauze mereu particulare de un fenomen universal? Ajutat de teoria reciprocităţii a lui Marcel Mauss, Lévi-Strauss descoperă cheia sociologică a interdicţiei fundamentale a societăţilor arhaice, văzând în prohibirea incestului aspectul negativ al regulii pozitive a exogamiei. El poate astfel reduce extraordinara diversitate a regulilor înrudirii şi mariajului la câteva tipuri de schimb de femei între clanuri sau linii de înrudire şi descoperă că aceste reguli servesc tocmai asigurării

comunicării femeilor între grupe, după cum regulile economice servesc la a asigura comunicarea de bunuri şi servicii, iar regulile lingvistice la comunicarea de mesaje. Apropierea dintre schimbul de femei şi schimbul de bunuri şi de servicii şi, îndeosebi, cel de mesaje, şi includerea etnologiei într-o teorie generală a comunicaţiei nu este una superficială sau simplu analogică. El constituie demersul fundamental graţie căruia se împlineşte trecerea de la Natură la Cultură întrucât pune în joc transformarea unui stimul natural într-un semn de valoare socială. În domeniul schimbului, cel al femeilor este fundamental pentru că femeile nu sunt în primul rând un semn de valoare socială, ci un stimul natural al singurului instinct a cărui satisfacere poate fi diferită: singurul deci prin care, în actul schimbului şi prin apercepţia reciprocităţii, se poate opera trecerea de la stimul la semn şi defini trecerea de la natură la cultură, desfăşurată într-o instituţie.

Stabilind asemănarea formală între situaţia etnologului (sociologului) şi cea a lingvistului fonolog, Lévi-Strauss afirmă că „sistemul de înrudire este un limbaj" întrucât «ca şi fonemele, termenii de înrudire sunt elemente de semnificaţie; ca şi acelea, ele nu capătă această semnificaţie decât cu condiţia de a se integra în sisteme; „sistemele de înrudire" ca şi „sistemele fonologice" sunt elaborate la nivelul gândirii inconştiente; în sfârşit, recurenţa unor forme de înrudire, reguli de căsătorie, atitudini prescrise în acelaşi fel între anumite tipuri de rude etc. în regiuni îndepărtate ale lumii şi în societăţi profund diferite ne face să credem că într-un caz ca şi în celălalt fenomenele observabile rezultă din jocul unor legi generale». Concluzia lui era că sistemele de înrudire oferă terenul privilegiat pe care eforturile antropologului le pot întâlni pe cele ale ştiinţei „sociale celei mai dezvoltate, adică lingvistica": „În spatele contingenţei superficiale şi a diversităţii incoerente aparent a regulilor mariajului, noi am degajat, în *Les Stmetures*, un mic număr de principii simple, prin intervenţia cărora un ansamblu foarte complex de uzaje şi

41

obiceiuri, absurde (şi judecate în general astfel) la prima vedere, este redus la un sistem semnificant". (15/1, p. 18)

Un al doilea obiect al antropologiei structurale îl constituie mitul. Mitul este şi el un limbaj, dar un limbaj constituit pe seama altui limbaj, care lucrează la un nivel foarte ridicat şi la care sensul reuşeşte să decoleze de pe fundamentul lingvistic de pe care a pornit. Miturile

sunt unul din ocupanţii majori şi polari ai câmpului studiilor structurale „care include patru familii de ocupanţi majori, care sunt fiinţele matematice, limbile naturale, operele muzicale şi miturile. Entităţile matematice constă în structuri în stare pură şi libere de orice încarnare. Ele întreţin astfel un raport de corelaţie şi opoziţie cu faptele de limbă, care, cum ne învaţă Saussure, nu există decât dublu încarnate în sunet şi în sens şi se nasc chiar la intersecţia lor. Această axă o dată trasată, cu fiinţele matematice şi lingvistice la cei doi poli, se înţelege imediat că alte familii ocupă, în raport cu ea, poziţii simetrice la polii unei noi axe transversale faţă de prima. În cazul muzicii, structura, într-un fel dezlipită de sens, aderă la sunet; în cazul mitologiei, structura dezlipită de sunet aderă la sens". (16/ I, p. 578) Situarea sistemelor mitologice printre sistemele semnificante, stabilirea unei omologii între acest sistem şi sistemul limbii pentru care structura este cea care constituie elementele şi este esenţială pentru sistem, însoţită de contestarea interpretării miturilor ca explicaţii ale fenomenelor, ori ca glosă moralizatoare a condiţiei umane, schimbă nivelul analizei: etnologul occidental era obişnuit să considere un anumit mit în singularitatea conţinutului său şi să procedeze prin analogie cu consumatorul operei de artă. Or, nivelul analizei trebuie să se situeze în sistemul care-l face posibil şi care este un ansamblu vast de mituri. Importante nu mai sunt referinţele presupuse sau speculate ale unui singur mit, receptat în conţinutul său, ci operaţiile logice majore, inconştiente, care caracterizează un întreg corpus de mituri: numai ele sunt semnificative semiologic, antropologic, sociologic etc.

Opunându-se substanţialismului universalist sau funcţionalismului empirist, Claude Lévi-Strauss nu încearcă să înlăture slaba lumină pe care contextul social al societăţilor arhaice o aruncă asupra miturilor, ci le studiază independent de condiţiile existenţei şi comunicării lor, ca pe un cod, aşa cum şcoala fonologică a structuralismului lingvistic concepe limba. Pe această cale, miturile relevă un sistem universal, umanul în generalitatea sa: ele permit degajarea anumitor moduri de operare a spiritului uman, atât de constante în cursul secolelor şi atât de general răspândite în spaţii imense, încât pot fi ţinute ca fundamentale şi se poate încerca regăsirea lor în alte societăţi şi în alte domenii ale vieţii sociale, unde nu se presupunea că intervin, şi a căror natură la rândul ei se va găsi

clarificată. (16/1, p. 571)

Cu toată diferenţa de nivel de constituire în raport cu mitul – gesturi faţă de limbaj – ritualul este, după Claude Lévi-Strauss, şi el un sistem semnificant de tipul limbajului. Între mit şi ritual există o corespondenţă ordonată, dar nu în sensul în care s-a crezut, că fie mitul este proiecţia ideologică a unui ritual, destinat să-i servească acestuia de fundament, fie ritualul este un fel de ilustrare a mitului sub formă de tablouri în acţiune. Mitul şi ritualul au finalităţi opuse: ceea ce o societate o spune sub forma mitului, cea vecină o spune sub forma ritualului şi invers. Raportul dintre ele trebuie căutat în planul unei dialectici a sintagmei şi paradigmei, a metonimiei şi metaforei, a discontinuului şi continuului, dar numai după ce, în prealabil, şi unul şi altul au fost reduse la elementele lor structurale.

Alăturarea bucătăriei unei societăţi, sistemelor de înrudire, sistemelor mitologice şi ritualului devine posibilă pentru că aceste sisteme sunt considerate toate din aceeaşi perspectivă, ca structuri care sunt expresii parţiale, dar privilegiate, ale totalităţii care este o anumită societate ale cărei proprietăţi formale prezintă între ele analogii sau raporturi dialectice exprimabile sub formă de transformări. Astfel, bucătăria devine comparabilă cu sistemul limbii, căci, ca şi limba, „bucătăria unei societăţi este analizabilă în elementele sale constitutive, care ar putea fi denumite în acest caz «gusturile» şi care sunt organizate după anumite structuri de opoziţie şi corelaţie”. (18/1, p. 106)

Pentru a compara bucătăria franceză cu cea engleză sunt suficiente trei opoziţii: endogen/exogen (materii prime naţionale sau exotice), central/ periferic (baza mesei şi adaosurile) şi accentuat/neaccentuat (gust savuros sau insipid). Care este în aceste coordonate, similare celor ale ocurenţei fonematice din teoriile şi analizele fonologiilor, locul bucătăriei engleze? Aceasta compune felurile principale ale mesei din produse naţionale preparate insipid şi le completează cu preparate pe bază exotică, în care diferenţele sunt puternic accentuate. Prin comparaţie, bucătăria franceză nu ţine seama de opoziţia endogen/exogen şi nici de central/periferic, combinând peste tot gusturile la fel de accentuate. Pentru comparaţia cu alte bucătării: chineză, germană etc, trebuie să introducem şi alte opoziţii: acru/dulce, preparare maximă/preparare minimă, friptură/fiertură precum şi incompatibilităţile conştiente, care posedă

în grupul social valoare normativă: aliment încălzitor – aliment răcoritor etc. Degajarea acestor structuri elementare, regăsirea lor prin transformări în alte domenii ale aceleiaşi societăţi sau ale diferitelor societăţi ne conduce la descoperirea atitudinilor inconştiente ale societăţilor analizate. „Astfel se poate spera să se descopere, pentru fiecare caz particular, cum bucătăria unei societăţi este un limbaj în care ea, cel puţin, traduce inconştient structura sa, dacă, fără a o şti, ea nu-şi trădează şi dezvăluie contradicţiile sale". (18/1, p. 411)

Invocarea, mai mult exemplificatoare ori savuroasă, a ritualului sau a bucătăriei, alături de sistemele de înrudire şi sistemele mitologice, are menirea să arate că această semiologie structuralistă rezidă în atribuirea caracterului de sisteme semnificante acestora prin analogie cu limbajul, şi în accentul pe structura de cod a sistemelor considerate.

Semiologia structuralistă a fost cea care a constituit coloana vertebrală a gândirii lui Roland Barthes, căci influenţele care vin să se intersecteze fertil în spaţiul teoretic al criticii literare pe care o reprezintă, au fost foarte numeroase – psihanaliza lui Bachelard, existenţialismul sartreian, estetica marxistă, a lui Brecht, psihanaliza lui Freud, lingvistica lui Hielmslev ş.a. – şi tot atât de versatile ca şi inconstanta sa poziţie, într-o definiţie din 1953, Roland Barthes postulează autoînchidere semnificantă a literaturii – care „trebuie să semnaleze ceva diferit de conţinutul şi forma sa individuală, ceva care este propria ei închidere, tocmai cea prin care se impune ca Literatură" – pentru a putea pune în evidenţă existenţa unei realităţi formale, diferite de limbă şi stil, scriitura. Dacă limba, care aparţine colectivităţii, şi stilul, care este legat de tipul psihotemperamental, reprezintă pentru scriitor o natură, ceva dat, deoarece nu le poate alege, scriitura, care este manifestarea închiderii Literaturii, a existenţei ei ca sistem semnificam, este o „alegere a ariei sociale în sânul căreia scriitorul decide să situeze Natura limbajului său". (3/1, p. 14 şi 15) Sub influenţele tot mai intense şi conjugate ale lingvisticii hjelmsleviene şi ale psihanalizei lui Lacan, Roland Barthes va ajunge *în Sade*, *Fourier*, *Loyola* (1971) să gândească scriitura tot mai epurată de aspectele etice sau de angajare, în aceeaşi măsură în care autorul devine în teoria sa tot mai mult un subiect decentrat şi divizat. Existenţa unor Semne ale Literaturii face posibilă o teorie semiologică

a literaturii, care în opoziţie cu istoria literară, este o „ştiinţă a literaturii (sau scriiturii)" care nu impune operei literare un „sens plin" în numele căruia repudierea sau renunţarea la alte sensuri ar fi îndreptăţită, ci caută „sensul gol" care le susţine pe toate celelalte. Ceea ce caută Barthes nu este conţinutul, semnificaţiile individuale ale textului literar, ci structura sistemului care le face posibile, nu „mesajul"; ci „codul" care îl face posibil, calitatea de sistem semnificam similar sistemului limbii.

Autoînchiderea semnificantă a literaturii, caracterul ei de sistem semnificant, care pretinde, după Barthes, deplasarea studiului de la semnificaţiile sau „mesajele" individuale ale operei la condiţiile care le fac posibile, îşi are şi ea corolarul în arbitrarietatea semnului semiologic. Desigur, nouă, care, în contextul experienţei individuale a contactului cu opera literară, investim simbolurile (semnele) literare cu valoare referenţială, o atare concepţie ne poate apărea mai şocantă în cazul literaturii, obiect al propriei noastre culturi, decât în cazul mitului, obiect

al unei culturi exotice. Totuşi ea se înscrie perfect coerent într-o îndelungată linie de evoluţie a istoriei şi criticii literare. Secolului al XIX-lea, când literatura a fost considerată în funcţie de poziţiile gânditorilor drept „oglindire", „reflectare" sau „expresie" a unei realităţi sufleteşti, morale, filosofice, psihologice, social-istorice, iar semnificatul a fost identificat cu referentul, i-a urmat secolul nostru, în care avangarda a practicat separarea semnificatului de referent. Impresionismul critic a autonomizat semnificatul operei literare, iar „formaliştii ruşi" şi „new criticismul anglo-saxon", care preced „noua critică" a semiologiei structuraliste franceze, separând şi ei semnificatul de referent, l-au studiat împreună cu semnificatul său, prin analiza organizării interne a textului. Roland Barthes, făcând din literatură, prin analogie cu limbajul, un sistem semnificam, adică afirmând arbitrarul semnelor literaturii, motivarea lor în raport cu referentul, ajunge la o concluzie paralelă cu cea a lui Lévi-Strauss pentru mit: literatura nu reprezintă realul, ci îl semnifică.

În *Mythologiques* (1957), Roland Barthes analizează şi el mitul, dar nu în context arhaic, ci într-o „societate burgheză anonimă", care îşi manifestă prezenţa ideologică în music-hall, teatru, afişe, jucării, artă culinară, reclamă, convenţii etc. Dar şi pentru Barthes mitul se

construieşte peste sistemul limbii. Mitul „este un sistem semiologic secund. Ceea ce este semn în primul sistem (adică totalul asociativ al unui concept şi al unei imagini), devine simplu semnificant în al doilea". (2/1, p. 199) Principiul funcţionării mitului în societăţile moderne şi contemporane este că „el transformă istoria în natură". Pentru lectorul mitului „totul se petrece ca şi când imaginea ar provoca natural conceptul, ca şi când semnificantul ar fonda semnificatul". „În fapt, ceea ce permite lectorului să consume inocent mitul este că el nu vede în acesta un sistem semiologic, ci un sistem inductiv: acolo unde nu există decât o echivalenţă, el vede un fel de proces cauzal: semnificantul şi semnificatul au în ochii săi raporturi de natură". (2/1, p. 217; vezi şi: p. 215 – 216)

În fine, unul dintre cele mai interesante sisteme semnificante pe care le analizează Roland Barthes este Moda. Obiectul analizat nu este, desigur, Moda „reală", ci Moda scrisă, adică veşmântul feminin aşa cum apare descris în jurnalele de modă. Metoda este prin urmare semiologică şi nu semiotică, întrucât se aplică unui limbaj, constituit din două planuri – limbă + veşmânt la Modă –, nu unor obiecte. În analiza sistemului semnificant al Modei, Roland Barthes utilizează lingvistica lui Hielmslev, care, aşa cum atrăgeam atenţia într-un paragraf anterior, face posibilă cercetarea semiologică a unor sisteme duble, de acest tip, unde unul constituie planul conţinutului sau planul expresiei celuilalt, adică a unor sisteme în raport de denotaţie sau conotaţie unul cu celălalt, ori în raporturi de limbaj obiect şi metalimbaj. Totuşi cazul Modei este mai complicat: dacă mesajele limbajului articulat sunt în mod normal saturate prin două sisteme – denotaţie-conotaţie –, Moda introduce un al treilea sistem „natural", constituit printr-un cod extralingvistic, a cărui substanţă este obiectul sau imaginea. Ansamblul Modei, ca şi al altor sisteme de acest tip, prezintă două articulaţii diferite: una, prin trecerea de la codul „real" (de obiecte) la sistemul denotant al limbii; cealaltă face trecerea de la sistemul denotant la sistemul conotant al limbii. Adică limba apare ca un metalimbaj, ca un sistem terminologic, în raport cu veşmântul feminin, şi acest dublu sistem este reluat ca semnificant într-un al treilea şi ultim sistem, pe care Barthes îl numeşte „retoric". Ca în *Mythologiques* sau în analiza literaturii, ne aflăm şi aici pe linia studiului semiologic al conotaţiei în care un prim mesaj, sau mesajul literal, serveşte de suport unui sens secund, de ordin, în general,

afectiv sau ideologic. Cu toate că aceste conotaţii funcţionează social, nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi: răspunzând în 1961 chestionarului revistei *Tel Quel*, Barthes a atras atenţia că Moda, ca şi Literatura, sunt „sisteme homeostatice", adică sisteme a căror funcţie nu este aceea de a comunica un semnificat obiectiv, exterior şi preexistând sistemului, ci că ele – şi îndeosebi Literatura – sunt sisteme semnificante şi intranzitive, analizabile intrinsec.

Ceea ce era mai mult sau mai puţin semiologic în analiza literaturii sau a miturilor „societăţii burgheze" devine explicit odată cu *Elements de semiologie* (1965). În descendenţă saussureană şi în perspectivă.

47

semiologia are ca obiect toate sistemele de semne, oricare ar fi substanţa sau limitele acestor sisteme, imaginile, gesturile; sunetele melodice, obiectele şi complexele din aceste substanţe – prezente în rituri, protocoale şi spectacole – care constituie, dacă nu «limbajuri», cel puţin sisteme semnificante. Semiologia este adusă în actualitate de dezvoltarea comunicaţiilor de masă. Ea este chemată să răspundă astfel unei transformări în comunicare şi în semnificaţia diferitelor coduri cu profunde implicaţii sociale. Odată cu trecerea semiologiei de la studiul unor coduri de interes restrâns (semnale maritime, alfabetul morse, coduri rutiere), la altele, mai complicate, ea întâlneşte limbajul; imaginile sunt explicate, însoţite de sau ilustrează un mesaj lingvistic. Obiectele: veşminte, alimente, mobilier, nu acced la statutul de sistem, dacă nu trec prin medierea limbii; semnificaţia lor nu există în afara limbajului. Această idee specifică semiologiei lui Roland Bartnes îl conduce la o teză care răstoarnă raportul stabilit de Saussure între lingvistică şi semiologie: nu lingvistica este o parte a unei semiologii generale, ci, invers, semiologia devine o parte a lingvisticii, şi anume, aceea care are ca obiect marile unităţi transtrazice ale discursului şi sistemele semnificante cu semnificaţie translingvistică, cum sunt veşmântul (moda), alimentaţia (bucătăria), automobilul, mobila, sistemele de comunicare în masă – cinema, televiziune, publicitate – şi arhitectura.

Pentru Lévi-Strauss şi Barthes postularea identităţii de natură dintre sistemele semnificante, pe care le interoghează, şi limbaj se manifestă pozitiv în consecinţa arbitrarietăţii semnului semiologic. Este acceptabilă această arbitrarietate şi pentru Goldmann? Afirmată

explicit, ideea arbitrarietăţii semnului semiologic nu este prezentă în concepţia lui Lucien Goldmann. Ea este prezentă însă în conţinutul şi implicaţiile ei sub un alt nume: acela al coerenţei semnificative, al coerenţei interne, caracteristică operelor culturale valoroase. Aplicând cazului particular şi privilegiat al comportamentului uman, care este opera literară, conceptul de structură coerentă şi semnificativă, Lucien Goldmann ajunge din motive metodologice – necesitatea de a aplica unitar metoda atât operelor filosofice cât şi celor literare – şi ontologice – din persepectiva conceptului de structură, coerenţa este mai structurală decât semnificaţia: coerenţa este modul de manifestare a structurii, semnificaţia, numai un aspect parţial, dintr-un anumit domeniu – să situeze în prim planul demersurilor sale mai mult coerenţa decât semnificaţia. Or, „coerenţa internă" a operei culturale presupune existenţa „unui ansamblu de relaţii necesare între diferitele elemente care le constituie şi, la cele mai importante dintre ele, între conţinut şi formă, astfel că e nu numai imposibil de a studia într-un mod valabil anumite elemente ale operei în afara ansamblului din care fac parte şi care, el singur, le determină natura şi semnificaţia obiectivă, dar posibilitatea de a înţelege necesitatea fiecărui element în raport cu structura semnificativă globală constituie ghidul cel mai sigur al cercetătorului". (13/1, p. 99.) Adică această „coerenţă internă" sau „coerenţă semnificativă" se manifestă la fel ca arbitrarul semnului semiologic: face ca elementul să fie lipsit de consistenţă în afara sistemului semnificant unde funcţionează, ca semnificarea să rezulte nu din relaţia semnificantului cu referentul, ci din aceea dintre semnificanţi, dintre semne în cadrul sistemului.

Din această concepţie asupra semnului decurg apoi mutaţiile teoretice şi metodologice prin care se constituie, în raport cu sociologia tradiţională a literaturii/culturii, sociologia goldmanniană. Cea mai importantă şi imediată fiind aceea a schimbării nivelului relaţiilor operei literare cu conştiinţa socială: sociologia goldmanniană caută corespondenţa între creaţia şi conştiinţa socială nu la nivelul conţinuturilor, ci la acela al categoriilor care le structurează atât pe una cât şi pe cealaltă şi mai ales la nivelul coerenţei lor, spre deosebire de o sociologie tradiţională, care le căuta la nivelul elementelor şi al conţinutului.

Cu alte cuvinte, relaţiile cu referentul, fie realitatea social-istorică, fie conştiinţa socială, nu se mai situează la nivelul

elementar, al semnelor, ci la acela al ansamblului lor, al totalităţii operei sau al sistemului de

semne. Indiferent care sunt apoi relaţiile sistemului semnificant cu realitatea, indiferent dacă ordinea specifică pe care o reprezintă sistemul de semnificare a unei viziuni asupra lumii este paralelă sau analogă cu ordinea realităţii – a realităţii social-istorice sau a conştiinţei sociale – la nivelul semnificaţiei produse, ea rămâne specifică la nivelul intern, al producerii semnificării. Mai mult chiar, şi raportarea la conştiinţa socială este destul de mult mediată prin construcţia viziunii asupra lumii printr-o mişcare de dublă abstractizare faţă de conştiinţa reală, în direcţia conştiinţei posibile, pe de o parte, şi a conştiinţei adecvate, pe de alta, ceea ce ridică destule probleme comparării celor două ordini specifice şi le situează la o depărtare suficient de mare pentru a le conserva specificitatea.

Şi cealaltă mutaţie a sociologiei goldmanniene a literaturii în raport cu sociologia tradiţională concordă cu una din consecinţele arbitrarietăţii semnului semiologic. Într-adevăr, ghidul metodologic al coerenţei semnificative îngăduie comutarea lecturii sociologice de la nivelul literaturii minore, caracterizate de o transpunere directă a realităţii sociale în conţinutul operei, la acela al capodoperelor, caracterizate de o puternică transpunere imaginară. Cu aceasta se vădeşte că, sub aspectul conţinutului, semnul nu are nici la Goldmann vreo importanţă, căci compararea unor „universuri cu conţinuturi în întregime diferite", cum ar fi cel al unui „basm fantastic" şi al unui „roman realist" sunt perfect posibile şi îndreptăţite de prezenţa coerenţei interne a operelor, care lipseşte de consistenţă substanţa semnificantului căci face perfect egale între ele nu numai astfel de opere, ci chiar şi operele literare, constituite din „imagini verbale", cu operele filosofice, constituite din „concepte". Chiar dacă subsumate unei viziuni asupra lumii, operele culturale – literare, dramatice, filosofice, teologice etc. – constituie corpusuri unde se manifestă un sistem semnificant *sui generis* şi unde coerenţa semnificativă vine să înlocuiască principiul arbitrarietăţii semnului, pentru a evidenţia principiul de constituire al unui sistem de natura limbajului, căci, în calitate de sistem, se caracterizează ca şi acesta prin lipsa de referinţă, de consistenţă semnificativă şi de motivare substanţională a elementelor sale, care sunt semne de anumite tipuri.

La rândul său, sociolog al „realităţii figurative”, Pierre Francastel este aproape de poziţiile lui Goldmann, împărtăşind cu acesta structuralismul genetic al cărui reprezentant în psihologie şi epistemologie genetică a fost Jean Piaget. Mult mai conştient decât Goldmann de necesitatea unei semiologii, ceea ce îl apropie de structuralismul de orientare lingvistică, o realizează, ca şi acesta, în contextul mai larg al unei sociologii, lăsându-se inspirat de teoria piagetiană structuralist genetică asupra comportamentului şi luând ca punct de plecare comportamentul, nu limba. În mare parte atitudinile sale sunt dictate de o viguroasă afirmare a specificului artelor plastice, faţă de alte sisteme semnificante, inclusiv, dacă nu chiar în primul rând, faţă de limbaj. De aceea el ţine să construiască o semiologie distinctă de lingvistică şi de semiologia de inspiraţie lingvistică, şi să o construiască pornind de jos în sus, în absenţa paradigmei lingvisticii structurale, care să-i servească de punct de plecare deductiv.

La fel ca la Goldmann, şi la Francastel principiul arbitrarietăţii semnului semiologic apare sub o formă metamorfozată, în urma acţiunii specificului proiectului semiologic, domeniului diferit de cel al structuralismului de orientare lingvistică al lui Lévi-Strauss şi Barthes. Dar totodată la Francastel el apare mult mai net şi mai tranşant structuralist în spiritul acestei arbitrarietăţii a semnului semiologic, în categoria de figurativ. Categoria de figurativ pe care o impune sociologia francasteliană a artei nu se referă la felul – unul din cele posibile – în care este tratat subiectul unui tablou. Diferit accepţiunii din critica de artă clasică, Francastel, opune figurativul, nu „non-figurativităţii” artei abstracte, ci prejudecăţilor destul de răspândite, după care tabloul nu este decât redarea unui fragment din lumea înconjurătoare sau ilustrarea unei noţiuni formate la capătul unei alte activităţi decât cea plastică, şi care nu acordă artelor plastice alt rang decât acela al unei abilităţi de redare prin tehnică a unei viziuni „naturale”, imuabilă omului, sau altă valoare decât cea simbolică, „exprimată prin conţinutul lor abstract”.

Numitorul comun al acestor prejudecăţi este ideea că artele plastice ar avea un caracter simbolic referenţial în raport cu diferitele realităţi. După Francastel, „simbolic înseamnă substitut, echivalenţă, aluzie, semn convenţional care poate fi şi arbitrar, al unui lucru”, pe când „figurativ implică existenţa anumitor relaţii de structură sau

dispoziţie între sistemul de semne care reprezintă obiectul şi obiectul reprezentat". (9/1, p. 17-18)

Sategoria de figurativ amorsează deci o mutaţie importantă în înţelegerea limbajului plastic, similară cu cea produsă în sociologia goldmanniană a literaturii prin coerenţă semnificativă, întrucât de la semnul plastic – simbol referenţial, a cărui semnificaţie este dată de referentul său, se trece la ideea unui semn plastic care îşi primeşte semnificaţia din existenţa sistemului semnificant, în urma locului lui în sistem. „Limbajul plastic" încetează de a mai fi o colecţie de semne-simboluri cu referent exterior, pentru a deveni un sistem semnificant; el nu mai reprezintă lumea, ci o semnifică. Dacă pentru teoria tradiţională a artelor plastice legătura dintre realitate şi semnul plastic, gândit ca simbol, se purta la nivelul conţinuturilor în genul relaţiei de la cauză la efect, pentru sociologia structuralistă a artei lumea îşi găseşte expresie în semnele plastice numai la nivelul structurilor, a sistemelor de semnificare, iar relaţia este de semnificare.

Categoria francasteliană de figurativ, prin expresa sa referire la semnele plastice şi prin conţinutul ideatic foarte apropiat de acela al principiului arbitrarietăţii semnului semiologic din structuralismul de orientare lingvistică, apare astfel ca mai structuralistă decât cea de coerenţă semnificativă, căci este mai explicit semiologică decât aceasta, amândouă atrăgându-ne în cele din urmă atenţia asupra caracterului semiologic de tip deosebit al celor două doctrine de sociologia artei, respectiv al literaturii. Totodată însă, ea atrage atenţia asupra „limbajului plastic" şi pe această cale ajunge să se opună structuralismului de orientare lingvistică. Căci ansamblurile de semne plastice, sistemele semnificante plastice nu „reprezintă câtuşi de puţin un caz aplicat al unei semiologii generale" şi rarele încercări făcute în această direcţie „s-au soldat cu eşecuri pentru că întotdeauna autorii lor au urmat tocmai calea comparaţiei, străduindu-se să transfere legile şi valorile de la un sistem la altul. Or trebuie făcut totul pentru a construi o teorie a „semnului figurativ, comparabilă cu cele pe care le posedăm pentru alte categorii de limbaje", o semiologie a cărei paradigmă să nu mai fie lingvistica structurală.

8. Tehnici şi procedee ale lecturii semiologice

Lectura este una din modalităţile receptării culturale. Ea a fost impusă de lungul proces de generalizare a alfabetizării, a tehnicilor

scrisului şi cititului, a evoluţiei mijloacelor de imprimare şi difuzare în masă a imprimatelor în societăţile industriale. Aici se operează transformarea Spectatorului în Lector, ceea ce înseamnă, în receptarea poeziei spre exemplu, că textele poetice nu se mai recită cu voce tare şi nici nu se mai ascultă, ci se citesc cu ochii, fiecare pentru sine şi în sinea lui. Semiologia structuralistă face din această formă a receptării un procedeu unic. Neobişnuită este aici numai întârzierea cu care se produce această transformare, căci ea survine tocmai când Galaxia Gutenberg declină sau intră în coliziune cu Galaxia Marconi.

Ca tip de receptare, lectura se adresează unui obiect textual lipsit de profunzime sau de transcendenţă, şi care nu poate reclama şi nu se cuvine să primească empatie sau „trăire". Pe axele activ – pasiv şi intelectual – emoţional, ale grilei receptării, lectura semiologică structuralistă se înscrie ca o formă hiperactivă şi hiperintelectuală. Hiperactivă, pentru că promotorii acestui tip de lectură fac din ea o „re-scriere" a textului. Lectorul semiolog repetă în plan paralel operaţiile autorului – desigur, incomparabil mai conştient, mai lucid decât acesta – până când ajunge „adevăratul" producător al textului. Desigur, aceste operaţii de producere a textului sunt pur intelectuale, reci, nu implică participare sau „trăire", empatie sau emoţionalitate.

Ca procedeu al receptării, lectura semiologică apare ca un cod al decodării. Ea este o operaţiune pur semiologică cu semnele. Paradoxul apare de îndată ce constatăm că acest mod ultraspecializat şi sofisticat al receptării, rezervat semiologului, devine modelul uzajului şi finalitatea producerii culturii. Chiar şi la acest nivel foarte general şi introductiv devine clar faptul că lectura semiologică se adresează mecanismului textului, ruajului maşinii textuale, pe când interpretarea hermeneutică, indiferent în ce direcţie se îndreaptă, funcţionării acestui mecanism.

După cum s-a văzut, proiectul saussurean poate fi realizat numai dacă privim sistemul limbii fie doar fonologie, aşa cum face şcoala fonologică, fie doar sintactic, aşa cum face şcoala glossematică hjelmsle-viană, fie numai semantic. În lipsa unei şcoli structuralist-lingvistice aplicată nivelului semantic al limbii, pentru analiza lui au fost extinse principiile şi procedeele celorlalte două. Structuralismul francez îşi propune să realizeze partea semiologică a proiectului saussurean. El procedează similar într-un domeniu

transsau extralingvistic: analizează sisteme semnificante de natura limbii – adică sisteme în care consistenţa semnificantă a elementelor-semne este produsă nu de conţinutul lor, ci exclusiv de structură – pentru a pune în evidenţă structurile lor la nivelul semantic.

Pentru a observa procedeele şi tehnicile lecturii semiologice, să apelăm la exemple care rezumă în forma lor pură analizele structuraliste aplicate. Să preluăm de la Lévi-Strauss însuşi exemplul didactic al analizei miturilor: el caută şi izolează mai întâi marile unităţi constitutive ale miturilor, mitemele, care au natura unei relaţii şi constau în atribuirea unui predicat la un subiect. Aceste relaţii se află la nivelul istoriei povestite de mit, deci la un nivel mai ridicat decât acela al semantemelor limbajului, la nivelul frazei. Următoarea fază este descoperirea unor relaţii similare în una sau alta dintre aceste unităţi succesive şi constituirea unor pachete de relaţii, a unor coloane. Mitul ajunge astfel să se organizeze în coloane şi linii, ca o partitură muzicală construită atât după o ordine verticală, cât şi după una orizontală, într-o continuitate spaţială aproximativă, adică nu lipsită de intermitenţe, de goluri. Povestirea mitului urmează ordinea liniilor, de la stânga la dreapta şi de sus în jos. Înţelegerea mitului, şi evidenţierea structurii lui conduce şi ea lectura de la stânga la dreapta, dar de la coloană la coloană, tratate fiecare ca un întreg.

Pentru mitul lui Edip, pe seama căruia Lévi-Strauss îşi exemplifică metoda, el stabileşte patru coloane. Trăsătura comună a relaţiilor din prima coloană – Cadmus o caută pe Europa, sora sa, răpită de Zeus; Edip se căsătoreşte cu Iocasta, mama sa; Antigona îl îngroapă pe Polynice, fratele ei, violând interdicţia – constă în raporturi de înrudire supraestimate. A doua coloană – Spartanii se extermină între ei; Edip îl ucide pe tatăl său, Laios; Eteocle îl ucide pe fratele său, Polynice – exprimă aceeaşi relaţie cu sens invers, însă: raporturi de înrudire subestimate sau devalorizate. A treia coloană se referă la monştri şi distrugerea lor – Cadmus ucide dragonul, monstru htonian, care trebuia distrus pentru ca oamenii să se poată naşte pe pământ; Edip ucide Sfinxul, care se străduieşte, prin enigme care privesc natura omului, să răpească viaţa victimelor sale omeneşti – al doilea termen îl reproduce pe primul, care se referă la autohtonia omului. Întrucât cei doi monştri sunt învinşi de oameni, trăsătura comună a coloanei a treia constă, de fapt, în negarea autohtoniei

omului. Coloana a patra conţine trei nume: Labdacos („şchiop"), tatăl lui Laios, Laios („strâmb"), tatăl lui Edip şi Edip („picior umflat") a căror semnificaţie ipotetică invocă, după cum s-a văzut, dificultatea de a merge bine, pe care Lévi-Strauss o interpretează ca o evocare mitologică a oamenilor în momentul emergenţei, ca nişte fiinţe incapabile să meargă, sau care au un mers stângaci. Trăsătura comună a coloanei a patra ar putea fi, deci, persistenţa autohtoniei umane.

Comparând relaţia dintre prima coloană şi a doua cu cea dintre a treia şi a patra, analiza structurală a mitului lui Edip evidenţiază imposibilitatea în care se află o societate care crede în autohtonia omului – în conformitate cu modelul mitic vegetal al omului – de a trece de la această teorie la recunoaşterea faptului că fiecare din noi este realmente născut din unirea unui bărbat cu o femeie. Structura mitului ne apare ca un fel de instrument logic care ne demonstrează că două relaţii contradictorii între ele sunt identice în măsura în care fiecare se află în contradicţie cuvine. În cazul mitului lui Edip acest „instrument logic" permite să se arunce o punte între problema iniţială: „dacă omul se naşte dintr-o singură fiinţă sau din două?" şi problema derivată, formulabilă astfel: „o fiinţă se naşte din aceeaşi fiinţă sau din alta?". „În modul acesta se desprinde o corelaţie: supraestimarea înrudirii de sânge se află faţă de subestimarea ei în acelaşi raport ca efortul de a scăpa de autohtonie faţă de imposibilitatea de a reuşi acest lucru. Experienţa poate dezminţi teoria, viaţa socială însă verifică cosmologia în măsura în care şi una şi cealaltă dau la iveală aceeaşi structură contradictorie". (18/1, p. 261)

Această primă formulare a structurii are însă numai o valoare aproximativă întrucât mitul „se compune din ansamblul variantelor sale", în acest ansamblu, versiunea autentică sau originară nu este privilegiată, ci mirul este luat cu toate motivele şi adaosurile – în acest caz: sinuciderea Iocastei şi orbirea voluntară a lui Edip – precum şi în ansamblul versiunilor sale – nu numai cea a lui Sofocle, ci şi cea a lui Freud, nu numai versiunile tebane, ci şi cele ateniene.

Pentru fiecare versiune rezultă un tablou similar celui de mai sus, care permite comparaţia fiecărui element cu elementul corespunzător al altor tablouri şi se ajunge astfel la o serie care adaugă celor două dimensiuni – linii şi coloane – încă o dimensiune: din faţă în spate, sau invers. Bineînţeles, tablourile nu vor fi identice, însă abaterile diferenţiale se află între ele în corelaţii semnificative, care

permit ca ansamblul lor să fie supus unor operaţii logice prin simplificări succesive şi să se ajungă în cele din urmă la legea structurală a mitului considerat. Seria în care se ordonează astfel toate variantele cunoscute ale unui mit formează un grup de permutări în care variantele aşezate la cele două extremităţi prezintă una faţă de cealaltă o structură simetrică şi inversată. Acestea sunt înfăţişările, din ce în ce mai abstracte, ale structurii mitului: de la tabelul care îl organizează pe linii şi pe coloane, pentru a stabili o relaţie între coloane, la dimensiunea suplimentară care o adaugă acesteia variaţiile mitului, transformările structurii sale şi, în fine, la legea generală, formulabilă matematic, a ansamblului variantelor mitului ca grup de permutări. Numai la acest ultim nivel, definită matematic, structura mitului devine comparabilă cu tipul de structură a sistemelor de înrudire pe care Lévi-Strauss l-a denumit schimb generalizat.

Prima caracteristică a acestei lecturi structural-semiologice a mitului este faptul că ea se poartă la nivelul semantic. Mitemele, marile unităţi constitutive ale mitului, sunt identificate semantic, pentru că se constituie peste nivelul semantic al limbii şi cu ajutorul semantemelor acesteia; coloanele, pachetele de relaţii, au şi ele o identitate semantică; în fine, relaţiile care se stabilesc între pachetele de relaţii nu sunt mai puţin semnificative, până la a li se da o formă matematică. Ceea ce dovedeşte că lectura structurală a miturilor, aşa cum o practică efectiv Lévi-Strauss, nu face decât să descrie spaţiul semantic al miturilor. Şi nici nu poate fi altfel, pentru că nu are alt mijloc de a identifica elementele decât cel semantic. Procedeul de lectură folosit se bazează pe prima organizare a sistemului limbii, furnizată de însuşi Saussure: paradigme şi sintagme. La nivelul mitului primesc o neaşteptată consistenţă şi utilitate două din categoriile saussureene, paradigmele, prin care părintele lingvisticii structurale încercase să dea formă ideii de sistem al limbii, şi sintagmele, care subîntind vorbirea: de fapt ele sunt coloanele şi liniile analizei lui Lévi-Strauss. Desigur, paradigmele şi sintagmele au fost preluate de şcolile ulterioare ale lingvisticii structurale şi ele sunt prezente şi în axele fonologilor, care definesc ocurenţele fonematice, ca şi în distribuţiile sintagmatice, reluate paradigmatic, ale glossematicienilor. Totodată ele au primit o accepţiune mai largă evoluând şi spre retorică şi psihiatrie, ca în studiul lui Roman Jakobson, *Două aspecte ale limbajului şi două tipuri de afazie* (1956), unde acesta precizează că

„dezvoltarea unui discurs se poate face pe direcţia a doua linii semantice diferite: o temă aduce o alta fie prin similaritate, fie prin contiguitate. Ar fi fără îndoială mai bine să vorbim de proces metaforic în primul caz şi de proces

57

metonimic în al doilea, pentru că ele îşi găsesc expresia cea mai adecvată, una în metaforă, alta în metonimie". (14/1, p. 61) Lectura semiologică a lui Lévi-Strauss nu numai că se arată interesată de acest cuplu, dar, pornind de la paradigme şi sintagme, şi interpretează întreaga mitologie din perspectiva dezvoltărilor lingvistico-retorice ale acestui cuplu: metafora şi metonimia. Metafora este totalitatea născută odată cu emergenţa gândirii simbolice, sistemul care n-a fost încă „spus", iar metonimia, funcţia sa care tinde să-l spună, până la a-l aduce, ca discurs al său, cât mai aproape de univocitate şi a face din el un discurs al ştiinţei. Dacă metonimia ţine de ordinul evenimentului, iar metafora de ordinul structurii, atunci trecerea de la metaforă la metonimie este o lege a gândirii mitice: „transformarea unei metafore se încheie într-o metonimie". (17/1, p. 147 şi p. 256)

Al doilea aspect ce decurge din practica lecturii semiologice priveşte constituţia obiectelor la care se aplică. Dacă raportăm structura mitului la distincţia saussureană clasică şi omniprezentă în structuralism ca una din axele sale teoretice, dintre limbaj şi vorbire, dintre cod şi mesaj, dintre sincronie şi diacronie, mitul apare ca o fiinţă de limbaj situată între limbaj şi vorbire: „Faţă de limbă de o parte şi faţă de vorbire de cealaltă parte, poziţia lui ar fi într-adevăr analogă aceleia a cristalului ca obiect intermediar între un agregat statistic de molecule şi structura moleculară însăşi". (18/1, p. 278) Claude Lévi-Strauss leagă această structură în folii a mitului de procedeul repetării din literatura orală şi îi limitează răspândirea, singularizând situarea mitului între limbaj şi vorbire, între diacronie şi sincronie. Ea este însă mult mai răspândită, universală am putea spune pentru obiectele de studiu ale structuralismului francez, constituite mereu peste nivelul frazei, peste şi cu planul semantemelor limbajului. Datorită acestei situări între limbaj şi vorbire a mitului şi a altor obiecte structurale, ele sunt ţesute de o ordine intermediară, între cea virtuală a sistemului, şi cea actuală a rostirii, între cod şi mesaj.

Cu tot stilul înclinat mai degrabă spre expresivitate decât spre sistematizare, spre paradox mai mult decât spre un raţionament urmat

pas cu pas, cu tot „diletantismul" său structuralist opus didacticismului, este evident că structuralismul lui Roland Barthes este foarte apropiat de cel Lévi-Straussian. Desigur, procedeele şi tehnicile lecturii semiologice sunt mai mult sugerate decât explicate şi rămân cel mai adesea, ca aspecte mai puţin savuroase, în afara discursului său. Ceea ce rămâne evident este similaritatea de efect, similaritatea a ceea ce produc ele, la fel cu cele ale lui Lévi-Strauss. Astfel, în studiul său *Despre Racine*, el urmează algoritmul degajat mai sus al analizei structurale, cu diferenţa, care facilitează mult analiza şi îi permite de la început să minimalizeze demersurile numeroase şi fastidioase care intervin în cazul unor obiecte exotice faţă de cultura noastră, că, pentru tragedie, care este una din formele culturale tradiţionale, clasice, poate porni ipotetic de la cuplul categorial: scena, spaţiul tragediei şi eroul tragic. În cadrul acestui cuplu categorial, de o parte şi de alta se constituie apoi categoriile mai specificate, care funcţionează aşa cum funcţionau şi coloanele în analiza Lévi-Straussiană a mitului. Aceste coloane sunt: Camera şi Anti-Camera precum şi Spaţiul exterior (moarte, fugă, eveniment) în paralel cu „populaţia" tragediei, care situează eroul tragic – Hoarda (figurile şi actele „hoardei primitive": tatăl, proprietar absolut al vieţii fiilor; femeile, mame, surori şi în acelaşi timp iubite; fraţii, mereu duşmani, pentru că îşi dispută moştenirea tatălui, care, nefiind mort şi îngropat, vine să-i pedepsească; „în fine, fiul sfâşiat până la moarte între spaima pe care tatăl său i-o inspiră şi necesitatea de a-l distruge"). (l/L p. 32 – 39) Structura tragediilor raciniene poate fi evidenţiată cu uşurinţă pornind de aici: „În hoarda primitivă raporturile umane se înscriu în două categorii principale: relaţii de apetenţă şi relaţii de autoritate; acestea se afirmă ca obsesii raciniene". (1/1, p. 39) Este suficient apoi pentru Barthes să expliciteze şi să exemplifice, invocând în aceste coloane elementele, unităţile semantice similare, din diferite piese raciniene, pentru a obţine raportul esenţial, legea tragediei raciniene, care „este un raport de autoritate, rolul dragostei fiind de a-l dezvălui. Acest raport este de o asemenea generalitate, atât

de formal s-ar putea spune, încât n-aş ezita să-l reprezint sub forma unei duble ecuaţii:

», *A este atotputernic asupra lui B. A îl iubeşte pe B, care nu-l iubeşte*.

Dar ceea ce trebuie bine subliniat este că raportul de autoritate înglobează raportul erotic". (1/1, p. 54) Diferenţa dintre Lévi-Strauss şi Barthes, nu lipsită de importanţă teoretică şi metodologică, rămâne totuşi la nivelul lecturii semiologice structurale superficială: ea este, aşa cum spuneam, rezultatul faptului că Barthes porneşte de la un dat mult mai elaborat şi este într-o poziţie de receptare incomparabil mai bună decât a lui Lévi-Strauss, deoarece tragedia este o formă culturală incomparabil mai elaborată estetic, filosofic, istoric, psihanalitic, decât mitul şi, suplimentar, ea aparţine unui trecut nu prea îndepărtat al culturii noastre, cu care s-a rămas în comunicare semantică, de interpretare instauraţivă sau de hermeneutică, ceea ce nu este cazul cu miturile sud-americane. În acest din urmă caz scurtimea demersurilor, caracterul imediat, nelaborios al evidenţierii structurii decurge pe de o parte din intenţiile preponderent artistico-literare faţă de cele „ştiinţifice", pe de alta din natura obiectului considerat.

Nici măcar diferenţa, mai notabilă, cauzată de absenţa unui grup de permutări, prin care se încheie analiza structuralistă a miturilor, nu este altfel explicabilă: dacă putem numi permutări diferenţele semnificative sub care Barthes redescoperă structura evidenţiată de ele în piesele raciniene, acestea nu duc cu siguranţă la structuri simetric inverse. Şi acest aspect al analizei ţine tot de natura specifică a tragediei ca gen cultural: Barthes consideră că tragedia combate mitul, că spre deosebire de mit, care după cum arată Lévi-Strauss, pleacă de la contradicţii şi tinde progresiv spre medierea lor, tragedia imobilizează contradicţiile, refuză mijlocirea şi ţine conflictul deschis: „tragedia este mitul eşecului mitului", ea „face din spectacolul eşecului o depăşire a eşecului şi din patima nemijlocitului o mijlocire", ea „rămâne un spectacol, adică un acord cu lumea". (1/1, p. 92) Totodată însă, dezinteresul pentru formularea unui grup de permutări trebuie pus în legătură nu numai cu natura specifică a obiectului literar, ci şi, poate îndeosebi, cu doctrina barthiană a inevitabilei medieri a sensului prin limbă, a preponderenţei lingvisticii asupra semiologiei, pentru că ea conduce la un nivel omogen al obiectelor studiate, fără a mai necesita intervenţia limbajului matematic formalizant.

O diferenţă mai importantă la nivelul lecturii semiologice structurale între poziţiile celor doi structuralişti de orientare lingvistică pare să intervină prin interesul teoretic şi tentativele de analiză efectivă a conotaţiilor întreprinsă de Roland Barthes în

Mythologie (1957), *L'Empire des Signes* (1970) şi în S/Z (1970). Şi, într-adevăr, analiza conotaţiilor ar putea reprezenta încă mai mult, şi mai general, o depăşire a limitelor analizei structuralismului de orientare lingvistică mulţumit să descrie structura spaţiului semantic al operelor culturale, spre evidenţierea polisemiei acesteia, a semnificaţiilor multiple, individuale şi colective, conştiente, inconştiente şi non-conştiente, imaginare sau ideologice, care se întreţes în textura ei unică. Cea mai riguroasă dintre aceste tentative este analiza conotaţiilor nuvelei *Sarazine* a lui Balzac, din *S/Z*: fiecare unitate a textului este analizată în funcţie de cinci coduri – codul acţiunilor, codul hermeneutic, codul cultural sau de referinţă, codul semnelor sau semnificaţiilor conotaţiei, codul simbolic –, care funcţionează într-un fel ca şi coloanele în analiza mitului la Lévi-Strauss, numai că aici lipsesc liniile. Intenţia lecturii semiologice a lui Barthes depăşeşte cadrele primei generaţii structuraliste, anticipând criticile lui Derrida: „Dacă nu se caută să se structureze fiecare cod, nici cele cinci coduri între ele, aceasta este deliberat, pentru a asuma multivalenţa textului, reversibilitatea sa parţială. Este vorba, într-adevăr, nu de a manifesta o structură, ci, pe cât este posibil, de a produce o structurare". (4/1, p. 27)

Dar ea rămâne în fapt tot o descriere semantică a nuvelei lui Balzac de către un critic sensibil la evoluţia ştiinţelor socio-umane în contextul culturii franceze a celei de-a doua jumătăţi a secolului al XX-lea. Există chiar o formulă sintetică mai generală a acestui spaţiu, implicită în analizele lui Roland Barthes, dar care evidenţiată de Lévi-Strauss într-o

scrisoare dovedeşte că semiologul şi criticul structuralist francez nu şi-a părăsit categoriile cu care lucrase şi înainte, instrumentele sale obişnuite: întregul spaţiu semantic al nuvelei aşa cum este înregistrat în cele cinci coduri evidenţiază structura unei extinderi sau generalizări a castrării, a stingerii dorinţei. Iată deci că şi în analiza conotaţiei rămân în funcţiune şi sunt puse la lucru, deşi nu intenţionat şi poate nu perfect conştient, aceleaşi instrumente care provin din conceptualizările unei psihanalize antropologizate, folosite şi anterior, pentru analiza teatrului racinian.

Definiţia structurii semnificative, pe care, pe urmele lui Piaget, o propune Lucien Goldmann este similară cu cea a structuralismului

lingvistic: o „serie de regularităţi care fac ca, într-un ansamblu, transformarea unui element să antreneze în mod necesar transformări complementare ale altor elemente în aşa fel încât ele să păstreze o semnificaţie globală". (12/1, p. 87) La fel ca în cazul structuralismului semiologic de orientare lingvistică, această structură semnificativă se manifestă prin coerenţa internă a operelor şi are un efect similar arbitrarietăţii semnului, căci numai ansamblul din care fac parte determină natura şi semnificaţia obiectivă a elementelor şi oferă posibilitatea de a înţelege necesitatea fiecăruia dintre ele.

Ceea ce pare să introducă diferenţa majoră între poziţiile goldmanniene şi structuralismul de orientare lingvistică sunt viziunile asupra lumii care se manifestă prin structurile coerente şi semnificative ale operelor culturale – literare, filosofice, teologice – şi care, ca semnificaţie globală, conduc analizele structurale în cazul sociologiei structuralist-genetice. Exemplele de astfel de viziuni asupra lumii, pe care ni le oferă Goldmann sunt: raţionalismul, empirismul, viziunea tragică, gândirea dialectică. Nu ne oprim aici nici asupra aspectului de instrumente ale istoricului filosofiei, pe care îl au aceste concepte, nici asupra caracterului lor de model, căci ceea ce ne interesează este procedeul analizei structurale pe care îl conduc. Să revenim pentru aceasta asupra viziunii tragice, singura care este analizată în profunzime de Goldmann: mai întâi să spunem că ea este o noţiune cu sferă destul de largă şi cuprinde tragedia greacă, a destinului, tragedia lui Shakespeare, a iluziilor, şi tragedia lui Racine, jansenistă, a refuzului. Numai la cea din urmă, la viziunea tragică specifică jansenismului, a Dumnezeului ascuns, situată în opoziţie istorică cu empirismul şi raţionalismul, se opreşte Goldmann pentru a o analiza structural în operele lui Pascal şi Racine. În această analiză, el este condus de ideea că „interdependenţa elementelor constitutive ale unei opere nu face altceva decât să exprime în domeniul său propriu interdependenţa, în cadrul uneia şi aceleiaşi viziuni asupra lumii, a răspunsurilor la diferitele probleme fundamentale puse de relaţiile interumane şi de relaţiile dintre oameni şi natură". (13/1, p. 100-101)

Viziunea tragică jansenistă asupra lumii se constituie prin interdependenţa dintre răspunsul adus de individualismul raţionalist înţelegerii lumii, ca definitivă, de neschimbat şi clară, şi refuzul, pe de altă parte, de a accepta această lume ca singura şansă şi singura perspectivă a omului. Există o tensiune între primul răspuns al

individualismului raţionalist şi exigenţa opusă a unei noi scări de valori, credinţa într-un ansamblu de valori care transcend individul, ceea ce şi face ca împotriva acceptării iniţiale a primului răspuns pentru această viziune, lumea să fie în cele din urmă totuşi ambiguă şi confuză. Mai succint, problema viziunii tragice asupra lumii poate fi formulată astfel: se poate spera la o reintegrare în acest spaţiu raţional a valorilor morale supraindividuale? Ar putea omul regăsi pe Dumnezeu – adică comunitatea şi universul – înlocuite de raţionalism?

Structura conştiinţei tragice janseniste este după Goldmann aceasta: 1. Dumnezeu este prezent şi absent în acelaşi timp; 2. lumea are şi nu are sens (da şi nu în acelaşi timp); 3. omul este caracterizat de exigenţa absolută şi exclusivă de realizare a valorilor irealizabile şi de corolarul ei, „totul sau nimic", absenţa treptelor sau nuanţelor, absenţa totală a relativităţii. Evident, categoriile puse în evidenţă de Goldmann şi relaţiile dintre ele sunt în egală măsură semantice ca şi în cazul lui Lévi-Strauss şi Barthes:

ele reprezintă foarte bine coloanele analizei structurale a miturilor sau a tragediei raciniene, iar relaţiile dintre ele, relaţiile stabilite între respectivele coloane, structura adică. Diferenţa începe, aşa cum anticipasem, numai în aceea că Goldmann enunţă de la început semnificaţia globală pe care o caută şi o crede existentă la nivelul structurilor comportamentului şi conştiinţei colective şi, prin urmare, pentru el, categoriile semantice prin care o peşte descrie sunt parţial explicit date, parţial implicite, pe când pentru Lévi-Strauss şi Barthes ele par să fie degajate prin analiză structurală.

Prin urmare, diferenţa dintre poziţiile goldmanniene şi cele ale structuralismului de orientare lingvistică nu ţin de natura analizei structurale – ambele explorează un spaţiu semantic, structurile evidenţiate definesc relaţii în acest spaţiu –, ci de gradul de elaborare al datului analizei, de orientarea ei şi de factura personală a demersurilor ce o constituie, întrucât viziunea asupra lumii, care se manifestă ca semnificaţie globală a unui grup de opere culturale şi ca structură a unei anumite conştiinţe colective, este mai elaborată şi mai evidentă de la începutul analizei la nivelul acestora, spre deosebire de cea a structuraliştilor de orientare lingvistică, ea nu mai trebuie să îşi producă atât reperele cât şi obiectul, ci numai să le verifice. În fond aceasta este şi intenţia, orientarea analizelor goldmanniene: el caută prin intermediul viziunilor asupra lumii subiectul cultural colectiv, la

care poate raporta respectivele opere culturale şi prin care le poate spori şi asigura inteligibilitatea. Tot de aici derivă poate şi factura analizelor: ele caută, mai degrabă decât să schimbe o perspectivă sau să impună o semnificaţie nouă, să precizeze şi să acrediteze una. De aceea el se poate mulţumi să repereze şi să exemplifice categoriile şi relaţiile structurale ale unei anumite viziuni asupra lumii, în timp ce structuraliştii de orientare lingvistică trebuie să facă totul şi suficient de riguros pentru a descoperi o structură semnificantă şi a o impune.

La rândul său, recunoscând ca fundal teoretic al concepţiei sale de sociologia artei gândirea lui Piaget, Pierre Francastel fixează totodată ca prim obiectiv al lucrării sale, *Figura şi Locul* (1967), acela de a pune

„Capăt scandaloasei situaţii născute dintr-un tratat ca acela de altminteri valoros, semnat de Jean Piaget (*Introduction* a *Vepistemologie génétique*, Paris, 1950): autorul recunoaşte – lucru extrem de contestabil – autonomia specifică a gândirii economice şi politice, în timp ce ignoră pur şi simplu acele moduri de comunicare pe care le reprezintă artele figurative şi muzica, fără de care nici nu ar putea exista societăţi omeneşti, în orice caz nu în forma în care s-au constituit ele. Nu ne putem împiedica să credem că schema generală a structurilor spiritului este alterată ca urmare a unei atât de simţitoare lacune". (10/1, p. 60) Impunerea ideii de structură se bazează tot pe teoria lui Piaget, pe caracterul structurat şi structuram al comportamentului uman, în primul rând cel al artistului, care îşi produce tabloul „selecţionând dintr-un ansamblu de semne, linii şi suprafeţe colorate, anumite elemente de percepţie, care devin tot atâtea elemente de reper în memorie", şi al spectatorului care, la rândul său, „nu le poate atribui un înţeles decât în măsura în care determină o ordine intenţională de relaţie". Dacă la început ochiul este reţinut de anumite elemente, care îl trimit la forme şi noţiuni cunoscute, este nevoie totuşi „ca aceste elemente să se reunească într-o ordine reperabilă şi în acelaşi timp susceptibilă de o anumită stabilitate pentru ca lectura, înţelegerea să devină posibile". (10/1, p. 37)

Ceea ce ne împiedică, o dată fixat acest punct de plecare comun în structuralismul genetic, să unificăm poziţiile lui Goldmann şi Francastel şi să le măsurăm apropierea de cele ale structuralismului de orientare lingvistică, este turnura particulară pe care o ia concepţia şi

demersul sociologului „realităţii figurative". O problemă similară ne puseseră şi anumite aspecte ale concepţiei lui Lévi-Strauss şi Barthes: primul accepta existenţa unor sisteme semnificante neconstituite pe seama limbii, ca sistem semnificam prim, al doilea considera că sensul există numai prin intermediul limbajului şi că orice sistem semnificam uman este constituit numai în relaţie cu limba, dar ambii îşi elaborau analizele după aceleaşi modele, saussureene, fonologice sau glossematice, ale structuralismului lingvistic. Fixat asupra literaturii şi filosofiei, Goldmann se preocupă de

sisteme de semne constituite pe seama semnificaţiilor limbajului. Francastel însă îşi propune pe de o parte să afirme şi să impună specificul ireductibil al artelor figurative ca sisteme de semne, pe de alta să le analizeze cu mijloacele unei semiologii nu mai puţin specifice, deci nelingvistice. Prin urmare între reprezentanţii structuralismului francez, indiferent dacă de orientare lingvistică sau genetică, numai Pierre Francastel impune şi analizează efectiv's, jsteme de semne care nu se constituie pe seama limbajului ca sistem prim sau secund şi care pretind procedee şi mijloace de analiză, pe care lingvistica structurală nu le poate, principial, inspira.

Paradoxul este că nici în aceste condiţii el nu poate scăpa de puterea limbajului, care continuă să fie singurul sistem semnificant perfect analitic, faţă de celelalte sisteme semnificante care sunt sintetice, şi singurul sistem semnificant perfect adaptat funcţiei sale de comunicare (tocmai datorită forţei sale analitice, care rezultă între altele şi din aceea că nu are nicio semnificaţie globală), faţă de celelalte care sunt esenţialmente mijloace de semnificare. Adică Francastel este obligat să analizeze şi să comunice rezultatele analizei în termenii unui sistem distinct, să facă o „traducere". El distinge, la fel ca şi ceilalţi structuralişti, indiferent de orientare, în sistemul de semnificare al artelor figurative trei niveluri: 1. *nivelul semnelor* – nivelul identificării semnelor elementare, care ne trimite la fragmente dezmembrate ale experienţei noastre şi care materializează selecţia intenţională a elementelor simple de reconstrucţie a vizibilului în opera plătică. *2*. *Nivelul structurilor* – nivelul intelecţiei principiilor ordonatoare a configuraţiilor materiale şi mentale, care dau un înţeles operelor considerate; sau: structurile care determină dispoziţia acestor elemente ale primului nivel în interiorul câmpului figurativ şi în

spiritul provocat de imaginea vizuală – din care rezultă semnificaţiile. 3. *Nivelul „Ordinii”*, raţiunea care determină principiile generale potrivit cărora se leagă şi se combină semnele selective şi structurile asociative în care se statorniceşte experienţa; sau: nivelul prin intermediul căruia activitatea figurativă se înscrie printre facultăţile spiritului. În aceste condiţii „ordinea figurativă”, raţiunea unui sistem de semnificare determinat istoric, câştigă mult în claritate faţă de structurile care sunt pur plastice şi pe care lectura le traduce analizându-le şi comunicându-le. Urmarea este dificultatea suplimentară faţă de cazul lui Goldmann de a pune în paralel lectura francasteliană cu cea a structuralismului de orientare lingvistică şi, mai întâi, cu cea goldmanniană.

Cu toate dificultăţile datorate complexităţii situaţiei, respectiva unitate cu poziţiile goldmanniene şi analogia cu cele ale structuralismului de orientare lingvistică, există şi poate fi evidenţiată. Astfel, Ordinea vizuală reprezintă spaţiul semantic al unui sistem figurativ într-o perioadă istorică dată şi este analogă viziunii asupra lumii din sociologia goldmanniană. Lectura francasteliană are în vedere spaţiul plastic, culoarea, figura, locul în care şi între care evidenţiază relaţii structurale caracteristice la fel ca şi categoriile semantice sau coloanele lecturilor structuraliştilor de orientare lingvistică. Lectura structurii Ordinii vizuale a quattrocento-ului se bazează îndeosebi pe categoriile figurii şi locului, care materializează pictural configuraţia tabloului. Ea reprezintă o mutaţie faţă de Ordinea vizuală medievală, a cărei structură elaborată pornind de la obiectul figurativ străbate domeniile perceputului, miticului şi imaginarului, conform formulei căii anagogice a simbolului (per materialia ad imaterialia). Structura Ordinii vizuale a quattrocento-ului se manifestă prin respingerea căii anagogice a simbolului deschis spre supranatural şi este evidentă în corelaţii de tipul celor dintre „ritual şi voinţa individuală, dintre statornicia universului şi eveniment, dintre destin şi acţiune”, pe care le impune străbătând domeniile perceputului, realului şi imaginarului, după o ordine unde timpurilor cedează întâietatea locurilor. Angajată într-o explicare a modalităţilor şi principiilor acţiunii în perspectivă umană, nu într-o justificare în raport cu valorile absolute, pictura Quattrocento-ului conferă tangibilitate unui univers în care omul nu mai este o creatură aruncată de demiurg într-un cadru imuabil şi anticipează doctrina celor două

adevăruri formulată de Cusanus abia spre sfârşitul secolului.

Împărţită între cele două fracţiuni, de orientare genetică şi de orientare lingvistică, lectura semiologică structuralistă se vădeşte a fi, cu

toate diferenţele şi tentativele centrifuge care şi ele constituie o structură, unitară. Obiectul lecturii semiologice îl constituie sistemele de semne, construite cu ajutorul sistemului limbii sau, uneori, dar foarte rar şi în mod relativ, în afara lui. Lectura semiologica evoluează în spaţiul semantic al unor astfel de sisteme, este orientată de către categorii semantice şi pune în evidenţă relaţii de natură semantică. Temeiul lecturii semiologice structuraliste atât în ceea ce priveşte concepţia cât şi procedeele şi metoda ei este ideea saussureană a arbitrarietăţii semnului lingvistic şi semiologic, prezentă atât ca atare, cât şi sub forme metamorfozate „coerenţă semnificativă", „figurativ". Procedeele ei sunt cele ale paradigmelor şi sintagmelor, opoziţiilor şi pertinenţei fonologilor, semioticilor conotaţiei şi denotaţiei, sau cele mai difuze, dar cu punct de plecare dat, ale coerenţei semnificative şi figurativului. Evidenţiată cu mai mult sau mai puţin formalism, structura se prezintă mereu ca un grup de relaţii între elementele respectivului sistem semnificam, prin care ea le conferă semnificaţia pe care o au. În ceea ce priveşte diferenţele, sursa lor este prezentă şi în punctul de plecare al celor două fracţiuni ale semiologiei structuraliste: în privilegierea limbajului, pentru structuralismul de orientare lingvistică, respectiv a comportamentului uman, pentru structuralismul de orientare genetică. Dar structuralismul de orientare lingvistică se îndepărtează totuşi în analizele sale efective de structuralismul lingvistic, tot aşa cum, plecaţi de pe baza gândirii piagetiene, structuraliştii genetici se îndepărtează şi se autonomizează suficient cu ea. Cu aceasta, cele două direcţii, care într-un alt plan funcţionează ca surse de diferenţe şi tendinţe centrifuge, în acest plan desemnează limitele unui teritoriu care defineşte unitatea structuralismului francez: acest teritoriu constituit între limbă şi comportament, între structurile lingvistice şi structurile logice, între comunicare şi cunoaştere este teritoriul semnificării. Sistemele care îl populează cu structurile lor sunt diferite atât de cele ale limbajului cât şi de cele ale comportamentului, atât de comunicare cât şi de cunoaştere; ele sunt sisteme de semne şi structuri semiologice.

9. Semn şi epistemă: o semiologie a cunoaşterii

Dacă în decursul celei de-a doua tematizări, comunicarea sau semnificarea erau contrase până la indistincţie în cunoaştere, odată cu cea de-a treia tematizare survine operaţia inversă. Acum gândirea este interogată din perspectiva puterii organizatoare a limbajului, cunoaşterea este analizată dinspre comunicare. Desigur astfel de tentative s-au putut petrece şi în afara acestei tematizări. Am putea spune că filosofia culturii a încercat să abordeze cunoaşterea dinspre semnificaţie. În aceste cazuri discursul ştiinţei a fost asimilat culturii literar-artistice din perspectiva viziunilor asupra lumii sau stilului. Cu semiologia structuralistă lucrurile stau cu totul altfel pentru că semnificaţia semnelor nu se mai produce în spaţiul cunoaşterii, ci în acela al comunicării, şi o facultate sau o funcţie, cea a cunoaşterii, este comparată cu o altă facultate sau funcţie, cea a comunicării, pentru a fi contrasă la aceasta. Dacă în sfera largă a culturii, lectura semiologică ajunge să contragă, pe temeiul principiului arbitrarietăţii semnului, simbolul la semn, aici se operează o reducere similară, dar a conceptului, a noţiunii sau categoriei, la semn. Dacă dorim, putem vedea în această manieră a lecturii semiologice o revanşă a discursului cultural-artistic asupra celui al ştiinţei, dar este mai corect să reţinem de aici unitatea culturii regăsită din perspectiva comunicării.

Astăzi, după ce valul modei structuraliste a trecut deja, Michel Foucault continuă să rămână ca un gânditor de primă mărime. Teoria lui asupra cunoaşterii ne poate servi la o mai bună înţelegere a tematizării filosofice a comunicării, întrucât reflectă felul cum este regândită cunoaşterea, care a făcut obiectul anterioarei tematizări filosofice, din perspectivă semiologică. Lucrarea care se află în centrul operei lui Foucault este *Les Mots et les Choses* (1966) (*Cuvintele şi lucrurile*) şi în ea gândirea este interogată din perspectiva puterii organizatoare a limbajului. Ordinea pe care o caută Foucault se află în zona mediană a unei culturi, între ordinile empirice şi teoretizările lor, şi mai profund decât ele. Or, acesta este chiar locul ordinii semnelor, căci numai aceasta este mai teoretică decât ordinea empirică şi totodată mai empirică decât ordinea teoretică. Corespunzător ordinii în fiecare cultură, în fiecare epocă culturală, există o anumită „epistemă". Epistema defineşte spaţiul general al cunoaşterii, dispunerea cunoaşterilor ştiinţifice şi a obiectelor acestora. Este cea care, repartizând lucrurile, le oferă cunoaşterii. Ea pune în evidenţă

condiţiile de posibilitate ale cunoştinţelor şi teoriilor ştiinţifice, fundalul care a permis apariţia anumitor obiecte ale ştiinţelor şi a respectivelor ştiinţe. Epistemele nu sunt nici forme de cunoaştere, nici tipuri de raţionalitate, nici viziuni asupra lumii, ci sisteme de relaţii care se stabilesc între ceea ce este planul realităţii şi planul cunoaşterii ştiinţifice şi între ştiinţe într-o epocă dată.

Aceste epistеme sunt, la urma urmei, nişte arhetipuri conceptuale a căror formă pură o regăsim cel mai clar în teoriile asupra semnelor din epocile respective, în ceea ce este modelul teoretic al semnului. Foucault demonstrează că în funcţie de acest model teoretic al semnului se stabilesc termenii, domeniile şi constituenţii cunoaşterii, se articulează relaţiile dintre ei şi sensul în care se derulează aceste relaţii. Schimbarea tipului de articulare a semnului, schimbarea modelului teoretic de semn, schimbă domeniile realului redistribuindu-le, şi schimbă astfel domeniile cunoaşterii, relaţiile din interiorul domeniilor şi dintre domenii, tot aşa cum se întâmplă în interiorul paradigmei saussureene când apar semnificanţi noi.

În epistema Renaşterii, teoria semnului implică trei elemente distincte: ceea ce este marcat, ceea ce este marcant şi ceea ce permite a se vedea în unul marca celuilalt, asemănarea. Dar cum asemănarea este la fel de mult forma semnelor cât şi conţinutul lor, cele trei elemente distincte ale acestei distribuţii se rezolvă într-o figură unică. Semnul este ternar, logica se bazează pe similitudini, pe asemănări în lanţ sau prin vecinătate. Ştiinţele sunt ştiinţe ale semnului şi procedeele lor derivă direct din cele ale semnului: relaţia pe care o urmăresc este similitudinea şi termenii ei sunt consideraţi ca un fel de repetiţie. Reperajul urmează o asemănare superficială, care serveşte de marcă pentru una mai ascunsă: cunoaşterea este descifrare. Datorită importanţei acordate asemănării, cunoaşterea nu poate urma decât firul asemănărilor dintre lucruri şi, în consecinţă, nu poate descoperi nimic nou. Lumea este un imens text, lucrul este semn şi invers, textul, cartea este o lume pentru că şi cuvintele au consistenţa lucrurilor, sunt lucruri. Simbolul acestei episteme care a durat până la sfârşitul secolului al XVI-lea ar putea fi sfera euclidiană.

În epistema clasică a secolului al XVII-lea, semnul încetează să mai fie un lucru printre lucruri. Între semn (cuvânt) şi lucru, între reprezentant şi reprezentat, distanţa creşte: cuvintele şi lucrurile se

despart numai pentru ca limbajul şi cunoaşterea să se reunească. Odată cu aceasta din ternar semnul devine binar, şi sistemele de semne, limbajele, dublează lumea. Organizarea binară îi pretinde semnului să fie totodată autoreprezentativ, adică manifestarea funcţiei sale – cum sunt desenul, harta, tabelul – şi instrument al Ordinii în raportul cu un obiect. La întrebarea: *Cum să recunoaştem dacă un semn desemnează bine ceea ce semnifică*? epistema secolului al XVII-lea răspunde făcând o teorie a reprezentării. Asemănătorul, care a fost multă vreme categoria fundamentală a cunoaşterii, este înlocuit de analiză, deoarece în fiecare punct trebuie fixate identităţile şi diferenţele şi pentru aceasta stabilite elementele simple şi compunerea lor progresivă în termeni complecşi. Trecerea de la ideea simplă şi evidentă la ideea complexă, care nu este dinainte cunoscută, se face prin experienţă, analiză şi clasificare. Travaliul cunoaşterii se realizează prin analiză, clasificare şi tabele. De data aceasta, ordinea nu mai trimite la un text universal interpretabil, ci la o mathesis universalis atât a cantităţii, cât şi a calităţii, astfel că domenii unde nu există nici mecanisme, nici matematizare pot foarte bine să apară pe acest fundament: gramatica generală, istoria naturală, „analiza bogăţiilor" (economia). Epistema clasică a secolului al XVII-lea se poate defini cel mai general prin sistemul unui mathesis, al unei taxonomii şi al unei analize genetice. Ştiinţele poartă în ele proiectul unei puneri în ordine exhaustive. Problema gândirii clasice este cea a raportului dintre nume şi ordine, a descoperirii unei nomenclaturi care să fie şi ordine. Sistemul unitar anterior al semiologiei şi hermeneuticii se disociază, adică nu se mai suprapune

Într-un al treilea element al asemănării. Simbolul cunoaşterii clasice este tabelul sau planul cu două dimensiuni.

Epistema modernă, a secolului al XIX-lea, rămâne la o formulă teoretică binară a semnului, sinteza câştigă pondere faţă de analiză, iar cunoaşterea devine o căutare a ordinii în profunzime. Istoria înlocuieşte oarecum Ordinea spaţială, nu cu sensul de constatare a unei suite de fapte, ci de condiţie de posibilitate a unor empiricităţi noi. Ceea ce se schimbă este raportul acestui semn, constituit binar, cu reprezentarea, întrebarea esenţială pentru Renaştere, unde semnul era ternar, a fost: cum ştim dacă un semn desemnează bine ceea ce semnifică? Când semnul s-a articulat binar, întrebarea a devenit: cum

poate fi legat un semn de ceea ce semnifică? Răspumsul Epocii clasice a fost formulat în teoria reprezentării. Epistema secolului al XIX-lea răspunde prin teoria sensului şi semnificării. Într-un fel, se revine la ideea Renaşterii, potrivit căreia fiinţele poartă la suprafaţa lor, într-un loc vizibil, semnul a ceea ce ar fi mai esenţial în ele. Adică apare din nou ideea unui semn vizibil, care trimite spre o profunzime ascunsă. Dar această profunzime nu mai este, ca în Renaştere, omogenă cu suprafaţa, deci nu mai putem trece de la o mică la o mare asemănare, ci trebuie să găsim, pornind de la semnele vizibile, o arhitectură internă şi invizibilă, o organizare complexă şi ierarhizată. Ruptura cu epistema Epocii clasice constă în aceea că reprezentarea nu se mai poate citi fără referinţă la condiţiile care îi sunt exterioare: continuităţii tabelului clasic i se substituie pretutindeni profunzimea organizărilor. Studiul funcţiunilor (biologice) se substituie celui al caracterelor de clasat (istorie naturală), interogarea asupra producţiei se substituie la cea asupra bogăţiilor, ancheta asupra limbilor (filologie) se substituie analizei discursului, „ceea ce revine la a spune că dincolo de faţa semnului care ne este dat se produce un dezechilibru: viaţa, munca, limbajul, în fine, omul sunt obiecte ultime, nu simetrice unui semnificant, inferate pornind de la un ţesut de semne insuficient". (25/1, p. 351). Această schimbare se repercutează şi în metodele cunoaşterii: procedurile de descifrare marchează eterogenitatea organizării între semnificatul profund şi reperele sale superficiale; sinteza câştigă loc faţă de analiză: unor indici săraci la suprafaţă le corespunde constituirea în profunzime a unor principii complexe de organizare.

Este deci evident că semnul oferă structura epistemelor, întrucât zbabileşte termenii, domeniile şi constituenţii, relaţiile dintre ei şi sensul în care trebuie abordate aceste relaţii şi termeni, metodele şi procedeele unei cunoaşteri asimilată unei lecturi semiologice. Mai precis nu semnul însuşi, ci modelul său teoretic, paradigma sa, teoria semnului specifică fiecărei epoci, fiecărei episteme. Această interpretare se susţine prin cele vecine ale lui Lévi-Strauss şi Althusser. „Gândirea sălbatică" despre care vorbeşte Lévi-Strauss este de fapt Epistema Renaşterii regăsită în sistemul cunoaşterilor omului arhaic, iar „tăieturile epistemice" care marchează naşterea noilor ştiinţe în epistemologia lui Althusser, explicitează apariţia formaţiunilor discursive. Arheologia cunoaşterii a lui Foucault este

orientată semiologic pentru că avem aici de-a face cu o lectură care tratează discursul nu ca document, adică semn al altui lucru, ci ca monument, în volumul său propriu, aşa cum, conform proiectului saussurean, face structuralismul cu sistemele semnificante. Lectura arheologică foucaultiană nu este interpretativă, alegorică sau hermeneutică. La fel ca întreaga semiologie structuralistă, ea nu caută în spatele discursului un alt discurs, ascuns. Ea nu este istorie a ideilor, pentru că nu caută tranziţia care leagă între de discursurile, nici epistemologie, pentru că se dezinteresează de valoarea de adevăr. Cunoaşterea poate fi astfel privită ca semnificare iar ştiinţele ca discursuri. La fel cum lectura semiologică structuralistă caută condiţiile de posibilitate ale semnificării sau comunicării, Foucault analizează formaţiunile discursive pentru a evidenţia condiţiile de posibilitate ale enunţurilor.

Foucault schiţează aceste trei episteme pentru a face de fapt o arheologie a ştiinţelor umane, pentru a descoperi condiţiile care au făcut posibilă apariţia acestor ştiinţe şi a obiectului lor, omul (evident, ca obiect de cunoaştere). Concluzia lui a părut, în momentul apariţiei cărţii, deosebit de tragică şi simptomatică şi a făcut să curgă multă cerneală în jurul

73

f în acuzaţiilor ce i s-au adus, de „antiumanism teoretic". Pentru că el anunţă că, odată cu structuralismul, a venit epoca unei episteme pentru care omul dispare aşa cum se şterge sub noul val o imagine desenată pe nisipul plăjii. Desigur, Foucault nu vorbeşte despre om ca fiinţă, ci despre om ca şi obiect de cercetare ştiinţifică şi despre apariţia ştiinţelor care vizează acest nou obiect în contextul epistemei moderne, respectiv despre dispariţia acestui obiect de cercetare ştiinţifică şi despre dispariţia anumitor ştiinţe care îi erau atribuite şi care îl investigau în manieră modernă. Omul este faţa unei realităţi a cărui revers este limbajul şi el nu s-a putut constitui ca obiect al ştiinţelor umane decât între două moduri de a fi ale limbajului, în contextul tematizării cunoaşterii. Acum, când odată cu noua tematizare a comunicării, limbajul îşi reface unitatea, când structuraliştii pot spune că nu „omul vorbeşte limbajul, ci că omul este vorbit de către limbaj", este timpul ca omul, ca obiect al ştiinţelor umane, să se dizolve, să dispară, împotriva interminabilelor discuţii pe tema antiumanismului structuralist, este astăzi evident că Foucault a

avut dreptate. Dizolvarea imaginii clasice a omului ca subiect conştient şi autonom este fapt împlinit în filosofiile şi teoriile modernităţii târzii.

II. Hermeneutică

10. Situs-ul epistemic al hermeneuticii

Cea de-a treia tematizare filosofică, cea a comunicării, este cea care schimbă locul hermeneuticii de la o disciplină filosofică auxiliară la una de prim plan, respectiv conferă interpretării un rang prim între procesele intelecţiei acestei lumi de semne. Desigur, hermeneutica şi interpretarea n-au aşteptat cea de-a treia tematizare pentru a exista. Interpretarea funcţionează foarte bine, ba chiar cu o largheţe mai mare, în cadrul primei tematizări, când semnele sunt lucruri. Mai degrabă semiologia are nevoie de o tematizare care îi spune că lucrurile sunt semne. Oricum, ea este cea care profită de tematizarea comunicării pentru a trece înaintea hermeneuticii, tot aşa cum lectura trece înaintea interpretării. Este o mişcare interesantă pentru că anunţă instalarea noii tensiuni din cea de-a treia tematizare. Într-adevăr, semiologia şi hermeneutica, anatomia şi fiziologia semenelor, se separă una de cealaltă la sfârşitul Renaşterii, care este pragul modernităţii şi debutul tematizării cunoaşterii. Era nevoie la debutul celei de-a treia tematizări, a comunicării, de o inversare a poziţiilor şi rolurilor înainte de a se instala o tensiune între semiologie şi hermeneutică, ca mai înainte între eleatism şi heraclitism sau între raţionalism şi empirism.

În ordinea modernităţii, prezenţa conştiinţei, instalată de cogito-ul cartezian, ne plasează într-un solipsism ipotetic din care ne scoate în primul rând dorinţa. Ea dă consistenţă unei realităţi exterioare eului, dar similară cu eul: Altul, Celălalt, altul decât mine, dar un alt eu însumi.

Prezenţa celuilalt, realitatea lui, este obiectivată şi garantată prin dorinţă. O altă formă de ieşire din solipsismul postulat filosofic şi din sinea conştiinţei proprii, mediată de voinţă, produce realitatea persoanei proprii, în fine, a treia ieşire din acest solipsism spre realitate se petrece prin percepţie şi memorie, respectiv spaţiu şi timp, şi conduce la constituirea obiectului. Relaţia cu Altul (Celălalt) este una de tip EU-TU, aşa cum este, până la urmă şi relaţia cu sine în constituirea propriei persoane; relaţia cu obiectul este una de tip EU-EL. Înţelegerea şi interpretarea se bazează pe tipul de relaţie

eu-alâul, adică *eu-tu*, dialogul fiind instruit de dorinţă. Este eronată coborârea persoanei umane la nivelul relaţiei *eu-el*, relaţie reificantă, obiectuală. Aşa cum e un exces de interpretare, pentru noi şi acum, ridicarea obiectelor la nivelul relaţiei *eu-tu*. Perspectiva relaţiei „eu-tu" vede în celălalt numai suflet; cea a relaţiei „eu-el" vede în celălalt numai corp. Natura putea conta ca obiect al interpretării, ca un imens text, numai atunci când în spatele ei era Dumnezeu.

Ce este în acest context interpretarea? Ea îşi găseşte temeiul în relaţia *eu-celălalt*, relaţia dialogală de tipul eu-tu, relaţie instrunită, maşinată de dorinţă. Întrucât interpretarea se află pe linia deschisă de dorinţa, care duce de la *Altul* (Celălalt), la *Limbă şi comunicare*, *Sens şi Cultură* şi explicitează semnificaţiile şi sensul, ea se înscrie în raţionalitatea semnificantă. În schimb opusul ei, explicarea pe care o întreprinde cunoaşterea ştiinţifică, şi care lămureşte relaţia *cauză-efect*, trimite la raţionalitatea operaţională. Hermeneutica creditează ceea ce interpretează cu conştiinţă – chiar şi obiectul este considerat un Altul printr-un fel de „animism" care îl înzestrează cu profunzimea conştiinţei – pe când ştiinţa disecă chiar şi omul ca pe un obiect.

Rădăcinile termenului de hermeneutică se află în verbul „hermeneuein" (gr.), care se referă la substantivul „hermeneus". Conform lui Heidegger, printr-un joc al gândului putem asocia „hermeneutica" cu zeul Hermes, fiu al lui Zeus şi al Pleiadei Maya, cu rol de a media între oameni şi zei, ca purtător al veştii sorţii. În mitologia greacă, Hermes apare drept zeu al comerţului (schimbul, pentru cei vechi, e sinonim cu comunicarea), al călătoriilor, ceea ce la un nivel simbolic trimite la „a transmite", „a traduce" şi „a interpreta" (voinţa zeilor).1

Explicit, hermeneutica apare în titlul părţii a doua a Organonului lui Aristotel – *Peri hermeneias* –, pe care Boethius o echivalează în latină cu: *De interpretatione*. Nu acesta este sensul actual al hermeneuticii, pentru că interpretare înseamnă aici analiză a gândului prin expresie, comunicare verbală prin intermediul judecăţii. În accepţiune curentă, hermeneutica este teoria explicitării, interpretării şi înţelegerii; ea are principii, categorii, reguli şi proceduri. Ea e teoria comprehensiunii, opusă demersului scientist. Dacă explicaţia ştiinţifică e legată de raportul cauzal, aici procedura e una de semnificare, mai apropiată de „artă" (tehne.

1 „Cel mai iubitor de oameni" dintre zei; puterea lui este abilitatea: nu atât forţă sau înţelepciune, cât mai ales rapiditate şi o perfectă cunoaştere a tuturor secretelor; „maestrul ocaziei potrivite", niciodată în încurcătură. Cu voce plină, meşter al vorbirii ascunse. De la el vine câştigul, atât cel calculat cu inteligenţă, cât şi cel neaşteptat (un obiect valoros găsit la marginea drumului), o descoperire neaşteptată. A câştiga şi a pierde pe negândite constituie un tot care trebuie acceptat în totalitate (câştigul nu e posibil fără pierdere): ceea ce se întâmplă vine din cer şi nu obligă la nimic; „e plăcere lipsită de răspundere". Păstor, dar şi călăuză, în activitatea erotică el călăuzeşte spre câştigul minunat, dar şi spre despărţire. Ca însoţitor funerar conduce şi în sus şi în jos. Spirit al nopţii; clipa de întuneric magică – tăcerea ciudată ce întrerupe conversaţia vie. Cel ce e treaz noaptea – mama tuturor tainelor – în natură sau pândeşte pe străzile oraşului înţelege altfel lumea, într-o nesiguranţă ciudată; nu face diferenţe între lucrurile fără viaţă şi fiinţe. A fost numit adesea „cel Videan", „înşelător", „Atotoriceput"; era patronul tâlharilor şi al hoţilor, „al tuturor acelora ce ştiu să-şi creeze un avantaj prin fapte ascunse" (când fură vitele lui Apollo, o face răsucindu-le urmele). Este servitorul zeilor olimpieni: face focul, taie lemne de foc, tranşează carnea, toarnă vinul; nu-l interesează prea mult normele demnităţii şi mândriei. Elemente magice preistorice, care rămân apanajul lui Hermes, coiful şi încălţările înaripate, contribuie la considerarea lui ulterioară ca mare vrăjitor şi patronul magiei. Monumentul său – o grămadă de pietre la marginea drumului, unde din pietate trecătorii aruncau la trecere câte o piatră; numele – „cel de pe grămada de pietre"; pe această grămadă de pietre se înălţa o coloană, cu semnificaţie falică, legată de procreare, (după: Walter F. Otto, *Zeii Greciei*. „Imaginea divinităţii în spiritualitatea greacă", Bucureşti, Humanitas, 1995)

77

producere). Deşi nu este o metodă în sensul celor ale cunoaşterii ştiinţifice moderne, ea nu renunţă la rigoare sau disciplină, deşi frecvent este numită, desigur şi din consideraţie, „artă a interpretării" sau a înţelegerii. În sistemul disciplinelor filosofice contemporane ea se ataşează de ontologia umanului, de logică şi metodologie, de teoria modernă a limbajelor, de retorică, poetică, stilistică. Avem de-a face atât cu o disciplină, cât şi cu o modalitate, o procedură, ca şi cunoaştere care dirijează acţiunea. Pentru Gadamer,

hermeneutica este filosofie, iar ca filosofie – filosofie practică; în hermeneutică se continuă tradiţiile filosofiei practice.

Hermeneutica în general, mai difuză şi mai puţin pretenţioasă, se adresează în egală măsură textelor-monument, operelor şi capodoperelor, cât şi comportamentului uman cu totul cotidian (Helmut Seifert, Ineichen). Ea se interesează de tot ceea ce presupune act de înţelegere şi nu doar de ceea ce e comprehensiune culturală. Domeniul ei se întinde: de la oracole (şi ceea ce fac ţigăncile – ghicitul în cărţi, în cafea etc. – e interpretare!), până la traducerea poetică ori interpretarea juridică. Poate fi chiar etimologie a numelor istorice de oameni, străzi, oraşe, discipline! Hermeneutica ne spunepovestea din spatele cuvântului, naraţiunea care susţine semnificaţia cuvântului şi îi conferă un sens, tot aşa cum mitul povesteşte simbolul şi îi asigură circulaţia.

Actul hermeneuticii presupune o implicare existenţială căci înţelegerea schimbă conştiinţa celui ce înţelege. În această schimbare a conştiinţei, înţelegerea se vădeşte ca fiind cu totul altceva decât un proces cognitiv. Teoriile şi formulele ştiinţifice se memorează şi se aplică operaţional, „mecanic". Hermeneutica este implicată existenţial, adică vital şi „artistic". Această artă a înţelegerii nu este o cunoaştere ce rămâne neutră, în afara noastră, în afara cercului existenţei noastre. Ceea ce interpretăm şi reuşim să înţelegem ne schimbă viaţa.

Dar înţelegerea este solicitată de ceea ce ne este străin sau ne-a devenit străin: Celălalt/Altul, Sacrul, Fiinţa, Iubirea, Moartea. (Tăcerea, lipsa aparentă de comunicare e semnul alterităţii şi de aceea ea solicită mai ales hermeneutica. Tăcerea apare ca dificultate a semiologiei.

Discursul e jalonat de pauze între semne, tăcerea nefiind nici semn, nici pauză între semne în înţelesul semiologic. Dacă semnele reclamă lectură, tăcerea reclamă cu siguranţă interpretare.) Hermeneutica vizează un proces de interpretare asemănător celui al traducerii. Ea e caracterizată de orientarea spre sens, de punerea lui în evidenţă, de traducerea lui dintr-un plan în altul, de transmiterea lui altcuiva decât i-a fost menit explicit. Comunicarea apare astfel nu doar ca un simplu act de transmitere a unui mesaj, a unei informaţii, ci mai degrabă ca şi comuniune, ca şi accedere spre celălalt, spre al tentate.

Marele merit al hermeneuticii este de a face din ceva străin ceva familiar: adică nu îl dizolvă în critică, nu îl reproduce doar, ci îl explicitează în propriul orizont, dându-i o valoare nouă. Deşi suntem

dependenţi de celălalt în construirea conştiinţei de sine, ignorăm mereu punctul de vedere al celuilalt. Sarcina hermeneuticii este, deci, de a ne apropia de perspectiva celuilalt în descoperirea adevărului. În acest proces de mişcare finită continuă a gândirii în acordarea valabilităţii altuia în raport cu noi constă forţa raţiunii interpretative (Gadamer). A te apropia de celălalt nu înseamnă deci a-l dizolva în critică sau a-l repoduce mimetic, ci mai curând a-l explicita într-o nouă lumină, a-ţi găsi propriul adevăr prin medierea alterităţii.

Hermeneutica traduce planul eului în planul Altuia şi invers. Ea poate chiar aduce tot ceea ce e în cunoaşterea ştiinţifică, într-un întreg al lumii care nu poate fi înţeles ca atare decât în perspectiva Altuia. Dacă unitatea lumii se bazează pe eu, rezultă că eul îi împrumută trăsături; hermeneutica este obligată la conştientizarea faptului că experienţa lumii înseamnă împrumutarea trăsăturilor eului obiectului sau celuilalt. Hermeneutica trebuie deci să fie autocritică, trebuie să-şi cunoască mereu limitele şi orizonturile înţelegerii, căci altfel cade în păcatul iluziei.

Reflecţia hermeneuticii operează astfel o autocritică a conştiinţei care transpune toate abstracţiile ei, chiar şi cunoştinţele ştiinţifice în experienţa umană referitoare la lume ca întreg. Filosofia e o astfel de prelucrare hermeneutică ce topeşte totalităţile structurale elaborate de analiza semantică în continuul traducerii şi înţelegerii în cadrul căruia noi ne plasăm şi fiinţăm. A înţelege înseamnă a putea povesti ideile, aşa cum face mitul cu simbolurile, motivându-le. Din acest punct de vedere, filosofia e hermeneutică.

În raport cu subiectul, hermeneutica poate căuta sensul arheologic, în maniera psihanalizei, în geneza subiectului; îl poate căuta teleologic, în maniera fenomenologiei hegeliene sau îl poate căuta eshatologic, în maniera unei hermeneutici religioase (Ricoeur). Originea sensului poate fi plasată înapoia sau înaintea subiectului. În ambele cazuri, rădăcina ontologică a înţelegerii rămâne aceeaşi: dependenţa sinelui de existenţă. Ceea ce diferă este atitudinea demistificatoare, necreditantă, a celei dintâi faţă de atitudinea instauraţivăj, remitizantă a celei de-a doua.

11. Principii, concepte şi reguli ale hermeneuticii

Pentru hermeneutica celei de-a treia tematizări, comprehensiunea, înţelegerea, ţine esenţialmente de limbaj. Totuşi nici măcar această hermeneutică nu poate rămâne, cum face

semiologia structuralistă, la ordinea pură a limbii. Limba are secundar şi calitatea unui mediu expresiv: prin urmare ea nu îşi este suficientă sieşi şi există întotdeauna în corelaţie cu altceva şi pentru altceva. Punctul de plecare al hermeneuticii îl reprezintă o suprapunere tacită *limbă-gândire*, dar pentru hermeneutică, limba nu e prezentă niciodată singură; există mereu un dublu ce se suprapune mai mult sau mai puţin exact peste limbă: gândirea. Doar prin ambele instanţe (gând şi rostire) se poate realiza înţelegerea. Consecinţa este că hermeneutica, în raport cu semiotica, este o disciplină mai slabă. Disciplinele „tari" sunt cele cu un singur principiu, monadice şi monarhice. Corolarul este că disciplinele slabe, cum este şi hermeneutica, sunt „democratice".

Din presupoziţia că limba este izomorfă cu gândirea (gândirea şi realitatea sunt izomorfe cu limba) deducem că sensul nu ţine doar de structura semantic-sintactică a textului, ci şi de interpret şi de raportul acestuia cu textul: există o supradeterminare istorică a sensului. Dacă sensul ţine şi de relaţia interpret-text şi dacă interpretul e fixat într-un context istoric, atunci sensul va ţine şi de determinările istorice ale textului. Comprehensiunea umană este ireductibil istorică şi lingvistică.

Caracteristica omului este intersubiectivitatea, iar formula prin excelenţă a acesteia este limba. Cel ce interpretează nu e un „eu", ci un „noi" (prin determinare intersubiectivă a omului ce există prin Altul). Aşadar, limba are valoare de comunicare, dar şi de mediere, de interrelaţionare. De aceea, întotdeauna textul poate trece dincolo de el însuşi, trimite dincolo de el însuşi. Se realizează astfel în hermeneutică o dublă înţelegere: o înţelegere a textului şi o înţelegere de sine. Pentru hermeneutică, textul trimite dincolo de el însuşi: a) prin ceea ce nu spune, dar aduce la iveală; b) prin ceea ce ascunde prin vorbire (Gadamer). Semiologia structuralistă pune în evidenţă prima calitatea de obiect a textului. Modelul unui discurs-obiect este discursul artistic. Discursul ştiinţific are o transparenţă suficientă sieşi, pentru a-l transforma într-un mediu de comunicare, într-un geam sau vitrină care ne lasă să vedem direct realitatea. Modelul textului interpretabil este discursul artistic ornamentat, care obligă privirea să se oprească asupra lui la fel ca asupra unui vitraliu. Presupoziţia hermeneuticii este că dincolo de acest text-vitraliu există ceva de căutat, ceva ce ne este anunţat în desenul şi culorile vitraliului, ca şi în lumina ce le susţine. Din punctul de vedere al hermeneuticii, discursul trimite

dincolo de el însuşi, din cel al semiologiei textul e ca un vitraliu care te împiedică să vezi lumea de dincolo de el.

Triada conceptelor hermeneuticii: explicitare, interpretare, comprehensiune (înţelegere) funcţionează în mod tradiţional prin prezumţia că orice hermeneut ajunge să înţeleagă doar după ce în prealabil a explicitat şi interpretat semnele. Hermeneutica a fost definită astfel teoria interpretării comprehensive, a interpretării care conduce la înţelegere. Odată cu

Heidegger însă, întreprinderea hermeneutică este refundamentată, căci comprehensiunea nu mai este urmarea exegezei, ci este fundamentul oricărei interpretări sau explicitări. Comprehensiunea este modul de a fiinţa al interpretului (Dasein), fenomenul general uman cel mai important, pentru că nu este un simplu proces de gândire, ci implică sentimentul, voinţa etc, pe scurt întreaga viaţă umană. Nici între conceptele de interpretare şi explicitare nu există o clară delimitare. În muzică, de pildă, a explicita notele muzicale din partitură înseamnă în acelaşi timp a interpreta o piesă muzicală. Conţinuturile conceptelor hermeneuticii: explicitare, interpretare, comprehensiune şi raporturile care se stabilesc între ele sunt variabile în cursul istoriei Occidentului şi nu pot fi înţelese în afara ei.

Logica pretinde de la diseţursuri să fie o înşiruire continuă de raţionamente. Hermeneutica interpretează însă orice fel de text, gest sau act uman, ca şi cum acesta ar răspunde la o întrebare care îi conferă sensuri proprii. Astfel, a căuta sensul unei scrieri înseamnă a găsi mai întâi întrebarea potrivită la care aceasta răspunde. Orice text valabil, semnificativ, răspunde la o astfel de întrebare. Când creăm un text trebuie să avem o întrebare bine pusă la care să răspundem bine. Un exemplu edificator ar fi cel al lui Parsifal, care pune întrebarea esenţială: „Unde este Graalul?" şi, brusc, toate lucrurile degradate anterior îşi recapătă sensul şi viaţa plină de sens. Într-o perspectivă istorică plurală (nu lineară), orice mare civilizaţie este un răspuns bun în raport cu o provocare (în raport cu o întrebare).

Scopul hermeneutic este descoperirea întrebării la care răspunde f textul, ceea ce implică contextul (locul şi momentul), pretextul (ocurenţa, J ocazionalitatea răspunsului) şi subtextul (deci ceea ce textul, purtând cu sine, nu are în intenţionalitatea comunicării). Textul se află într-un context datorită unui pretext şi

acoperă mereu un subtext pe care-l poartă cu sine. Regula secundară ce decurge de aici este cea a cunoştinţelor prealabile contextuale (gramaticale, istorice, estetice, psihologice) pe care trebuie să le avem pentru a putea interpreta. (.

Regula esenţială rămâne cea filologică, a înţelegerii părţilor prin întreg şi a întregului prin părţi: este regula cercului hermeneutic. Aşadar, trebuie să înţelegem întregul pornind de la părţi şi să înţelegem părţile raportându-ne la întreg. Schleiermacher propune mai întâi o privire de ansamblu asupra textului, urmată de tatonarea corelaţiilor dintre părţi şi de evidenţierea dificultăţilor, a punctelor nodale ale textului. Trebuie stabilite pasajele importante ale compoziţiei, raporturile dintre ele şi relaţiile lor cu întregul textului. În acest proces, unităţile textului se înţeleg pornind de la conexiunea lor cu celelalte, de la dispoziţia lor în text şi de la caracterul lor de argument în raport cu scopul propus. Părţile textului trebuie stabilite în raport cu funcţia lor textuală. Scopul mai sus menţionat este tocmai întrebarea la care textul răspunde; astfel, trebuie descoperit mai întâi modul în care textul răspunde la această întrebare. Dacă, în schimb, invocăm textul ca întreg, apar aspectele textuale necesare pentru o bună înţelegere globală a textului şi pentru situarea lui în contextul psihologic, istoric şi cultural din care emană.

Hermeneutica nu e un reţetar şi nicio disciplină tehnică. Heidegger exclude ideea tehnicităţii din înţelegere. Dincolo de aceste reguli, totul depinde de interpret, de viaţa lui şi de felul cum îi interpretează pe ceilalţi prin prisma propriei sale existenţe şi determinări. Viaţa este mereu prematură şi nu se supune unei tehnici apriorice. Ea este presupusă ca stare prealabilă de înţelegere care permite interpretarea şi explicitarea. Viaţa este un material confuz, presupus de cercul hermeneuticii şi clarificat în mişcarea acestui cerc.

Evoluţia hermeneuticii cuprinde o serie de epoci, episteme, tematizări sau, pur şi simplu, etape. În etapa gramatical-retorică (până la Renaştere) limba este privită ca şi izomorfă realităţii, iar teoria adevărului este „teoria adevărului corespondenţă” (Aristotel). Există un sens al textului la care trebuie să ajungem străbătând ambiguităţile limbii şi urmărind sensurile figurate. Această hermeneutică apare în contextul grec, şi continuă apoi în cel alexandrin, fiind produsul unei rupturi legată de o secularizare manifestată prin declinul tradiţiei. Ea apare atunci când poemele homerice sau hesiodice deveniseră greu

inteligibile prin trecerea timpului şi pierderea contextului istoric şi lingvistic. Este o hermeneutică retorică şi gramaticală. Culminaţia ei este hermeneutica biblică, iar „contrafigura" este hermetismul. Formele ei sunt mai ales *hermeneutica filologică* – care este o analiză de text bazată mai ales pe figurile retorice *hermeneutica juridică* – care este interpretarea unor legi cutumiare, bazate pe obicei, pentru a fi folosite în noi situaţii – şi *hermeneutica religioasă* – care este fie interpretarea divinatorie (vise, oracole, ghicitori pline de sens), fie interpretarea de texte sacre tradiţionale.

Pentru etapa psihologico-istorică a hermeneuticii, limba este o nomenclatură, un sistem de nume date realităţii şi există o relaţie de adecvare între nume şi ceea ce el denumeşte. Teoria adevărului este „teoria adevărului coerenţă": o corectă folosire a algoritmilor gândirii duce, cu siguranţă, la adevăr dacă are ca punct de plecare o axiomă adevărată (Descartes, Kant). Această hermeneutică se bazează pe principiul filosofiei moderne: subiectul construieşte lumea în cunoaştere. În spatele textului trebuie descoperite intenţia gândului (sufletească, psihologică) şi contextul ei istoric. Această etapă hermeneutică aparţine contextului Reformei. Ruptura care intervine este dublă: ruptura de tradiţia catolică, în ordine religioasă, şi ruptura dintre om şi natură în ordinea culturii şi civilizaţiei occidentale. Dilthey încearcă să restabilească legătura dintre om şi natură printr-o epistemologie hermeneutică a ştiinţelor spiritului. Hermeneutica psihologico-istorică este o metodă specifică ştiinţelor spiritului, adică disciplinelor socio-umane. Contrafigura în această etapă o fac hermeneuticile negative, rabinice, ale maeştrilor bănuielii – Nietzsche, Marx, Freud –, care nu creditează conştiinţa şi simbolul.

Etapa filosofică, cea contemporană, este cea de-a treia etapă din evoluţia teoriei interpretării. Pentru cea de-a treia tematizare, limba este preeminentă, fie că ea este realitatea, pura ordine a semnelor, ordinea prin excelenţă, cum crede semiologia, fie că este mediul comprehensiunii ce precedă orice fel de interpretare, cum consideră hermeneutica. Dacă pentru primele două etape se poate vorbi de o teorie a adevărului

„Corespondenţă", respectiv de una a adevărului „coerenţă", în cadrul hermeneuticii filosofice se afirmă, în trenă heideggeriană, o teorie a adevărului „semnificaţie" (sens): un adevăr este cu atât mai adevărat cu cât are o semnificaţie mai universală, cu cât semnificaţia

lui acoperă sau subsumează alte adevăruri (semnificaţii). Hermeneutica existenţială (filosofică) aşază înţelegerea înainte de interpretare. Înţelegerea este relaţia noastră cu Fiinţa, înţelegerea implică Fiinţa, şi abia de aici urmează interpretarea. Contrafigura în această etapă o face semiologia (semiotica).

12. Etapa filologico-retorică a hermeneuticii

Contextul general al hermeneuticii filologico-retorice este contextul primei tematizări din istoria filosofiei occidentale. Semnul este lucru printre lucruri, are atât demnitate, cât şi densitate ontologică. În acest context, problema care se pune este aceea a caracterului natural sau convenţional al limbii. Semiologia şi hermeneutica nu sunt încă nici clar definite, nici separate şi nu au universalitatea logicii. Interpretarea crede în existenţa unui sens al textului la care se poate ajunge lămurind diferitele neclarităţi şi ambiguităţi şi urmărind sensurile figurate. Sarcina ei este de a dezvălui sensul originar al textelor importante ale culturii clasice: literatura, textele juridice (pentru a da o aplicaţie actuală unor legi cutumiare), Scriptura. Metodele hermenuticii sunt iniţial cele filologic-gramaticale, la care se adaugă cele retorice. Travaliul hermeneutic, în urma căruia se realizează înţelegerea, este de ordinul exegezei şi are efectul explicitării şi interpretării. Nevoia de interpretare se leagă de momentele unei pierderi de sens originar, de o criză a sensului concomitentă cu momentele secularizării, ale dialecticii sacrului şi profanului. Primul moment al pierderii de sens se subdivide în cel grec – în care hermeneutica restaurativă este solicitată de declinnul tradiţiei care, de altfel, îngăduie naşterea filosofiei – şi cel alexandrin, care, prin extinderea lumii greceşti, aduce o nouă pierdere de

sens a textului homeric. Al doilea moment este cel al naşterii creştinismului. Hermeneutica biblică, preluând metodele filologico-retorice, justifică Noul Testament prin prefigurarea lui în Vechiul Testament şi prin continuitatea dintre ele: mesajul evangheliilor împlineşte textele mai vechi iudaice. Hermeneutica este deci mereu angajată într-un proces de secularizare: momentul ei este cel secundar, al recuperării, aducerii în prezent a unui trecut mitic religios care e pe cale să fie înlocuit sau depăşit de prezent. În raport cu aceste pierderi de sens, hermeneutica este restaurativă. Interpretarea are un sens extractiv cvasisubstanţial. Dar restaurarea

sensului este adesea o producţie mascată de sensuri şi semnificaţii, de aceea hermeneutica restaurativă este, cel mai adesea şi de fapt, instaurativă, poetică. Numai respectul, declarat sau afişat, pentru tradiţie o face să apară ca restaurativă.

Semnificaţiile şi sensul se reconstituie prin exegeza textului şi în temeiul analizei gramaticale şi a celei retorice. Aceste procedee sunt acreditate iniţial de practica sofiştilor, care au relaxat legăturile logice riguroase ale silogismului şi l-au infuzat cu procedee semantico-retorice. Semnificaţiile ocultează relaţiile logice, contururile logice ale diviziunii noţiunilor, îngăduind construirea sofismelor, a silogismelor intenţionat eronate. Dar ei nu sunt conştienţi decât de retorica pe care o folosesc. Nici Platon nu vorbeşte despre hermeneutică în sensul pe care îl dăm noi acestui termen. Totuşi el are în vedere interpretarea pe care o situează între cel ce se lasă inspirat de zei şi transmite un mesaj încă neclar, şi ascultătorul, care reconstituie acest mesaj, clarificându-l. La Aristotel întâlnim pentru prima dată termenul de" (Peri) hermeneas" în „De interpretatione", care, sub nume latin, este partea a II-a a „Organon"-ului. Pentru Aristotel, hermeneutică nu înseamnă deci că gândul poate fi interpretat prin analiza expresiei.

Nici în momentul stoic, hermeneutica nu e prezentă, deşi se recurge la interpretarea mitului, considerat a fi o alegorie. Stoicii nu mai acceptă sensul literal, pentru că interpretarea literală a mitului ar duce la impietate faţă de divinitate. Ei caută dincolo de sensul direct al expresiei alte sensuri.

Această metodă de explicitare a textelor este alegorică. Termenul de „alegorie" vine din grecescul *ăla agoreo* (de la *agora*, loc de adunare, piaţă publică). Alegoria este o figură retorică, un trop: a spune ceva făcând aluzie la cu totul altceva, a spune ceva altfel, ceea ce duce la prezenţa a cel puţin două sensuri – un sens obişnuit, comun şi unul spiritual.

În context creştin, părinţii bisericii au nevoie nu numai de o recuperare a sensului, dar şi de o edificare a acestuia. Hermeneutica devine o metodă productivă de sens. Cel care foloseşte primul metoda alegorică în textul biblic este Philon din Alexandria. Pentru el, diferenţa dintre sensul literal şi sensul alegoric e similară diferenţei dintre corp şi suflet: corpul este semnificaţia literală, sufletul este spiritul invizibil depus în cuvânt. Sensul alegoric, ascuns, este destinat,

ca la orfici, celor aleşi: numai ei pot întrevedea invizibilul pornind de la indici vizibili infimi. Pornind de la Philon, Origene eleborează teoria celor trei sensuri ale Sfintei Scripturi, care pregăteşte calea pentru teoria celor patru sensuri. În elaborarea acestei formule a alegoriei, Origene se sprijină atât pe un verset din Cartea Proverbelor din Vechiul Testament, cât şi pe doctrina platoniciană care distinge în om corpul, sufletul şi spiritul. Spre exemplu, cuvântul „Paşte" înseamnă: 1. În sensul literal, efectiv, corespunzător „corpului": sărbătoare iudaică; 2. În sensul corespunzător „sufletului": Hristos ca miel pascal, ca jertfă; 3. În sensul corespunzător „spiritului": masa comună a sufletelor cu îngerii.

Suplimentar faţă de Philon, Origene caută prefigurările lui Hristos în Vechiul Testament, care nu puteau fi considerate ca atare înainte de apariţia lui Mesia şi care se numesc „typoi". Această orientare, care s-a numit, mult mai târziu, tipologie, îl îndeamnă să considere că Scriptura trebuie înţeleasă în primul rând în sens spiritual. Extinderea metodei şi la Noul Testament, la Evanghelii, şi excesul folosirii ei se află, poate, printre motivele care fac ca Origene să fie unul din rarii Părinţi ai Bisericii necanonizaţi.

Fericitul Augustin vede în Scriptură un text în care se poate găsi, prin hermeneutică, tot ceea ce este necesar în materie de credinţă, morală etc. Textul Scripturii nu ascunde, nu sustrage divinul înţelegerii oamenilor, de vreme ce îl pot înţelege şi cei săraci şi needucaţi, şi copiii, dar nici nu îl arată în chip evident. Fericitul Augustin consideră că Dumnezeu nu-şi ascunde înţelepciunea (învăţătura) în retorică pentru a-i îndepărta pe cei doritori de cunoaştere, închizând calea doar superficialilor. Rezerva lui faţă de metoda lui Origene se referă la pluralitatea şi excesul sensurilor interpretării. El limitează cercetarea hermeneutică la pasajele obscure ale Scripturii, fiind parcimonios cu interpretarea alegorică.

Regulile pe care le stabileşte Augustin constituie nucleul hermeneuticii bibyce. Hermeneutica biblică are exigenţe spirituale faţă de interpretul textelor: credinţa, predispoziţia meditativă, starea de suflet deosebită, umilinţa sau modestia, într-un cuvânt, sfinţenia vieţii, pentru a feri interpretul de rătăciri şi îndrăzneală. Cerinţele intelectuale sunt mai precise: o bună cunoaştere a ansamblului Scripturii, de la care poate veni o lămurire a pasajelor obscure. Apoi, cunoaşterea limbii de origine a textului: „oricât de bună ar fi

traducerea, în anumite puncte trebuie să recurgem la original". Oricum, pluralitatea traducerilor şi interpretărilor ajută mai bunei înţelegeri. Cunoaşterea contextului istoric unde a apărut textul este, de asemenea, un suport necesar înţelegerii. Mult mai tehnică este regula de a interpreta pasajele obscure ale Scripturii prin pasajele paralele, mai clare. În fine, la cunoaşterea limbilor de origine a textelor se adaugă cunoaşterea figurilor retoricii, cel puţin a celor mai importanţi tropi şi stiluri.

La Fericitul Augustin apare cu claritate forma creştină a ceea ce este principiul hermeneuticii: distincţia şi corelaţia obligatorie dintre gând şi expresie. El distinge, la fel ca stoicii, între un logos interior, gândirea, şi un logos exterior, rostirea. Mai nuanţat, distincţia se face aici între un limbaj interior, „al inimii", şi unul exterior: încarnarea spiritualului în corporal este, ca întotdeauna, imperfectă. Înţelesul este mijlocit de cuvinte vorbite sau scrise. Pentru hermeneutica biblică înţelesul adevărat revine cugetării, expresia putând fi variabilă. Creştinii sunt cei care introduc privilegiul cugetării în raport cu expresia: punctul de plecare al definirii omului ca fiinţă raţională este de provenienţă creştină; vechii greci defineau omul ca pe un animal locvace. Pentru hermeneutica biblică, înţelesul adevărat e gândul, cugetarea, nu vorbele. De aceea, „a cerceta şi a cerne materialul verbal" al textului pentru „a scoate cugetarea limpede" este sarcina hermeneutului creştin. Aici avem de a face cu subevaluarea limbii în beneficiul gândirii, caracteristică diferenţiatoare principială a hermeneuticii faţă de semiologie.

De la sensul dublu al lui Philon din Alexandria, literal şi spiritual, hermeneutica biblică trece, prin celălalt alexandrin, Origene, la teoria celor trei sensuri, literal, psihic şi spiritual, iar apoi la teoria celor patru sensuri, a lui Ioan Casian: 1. *literal* (semnificaţia comună a cuvântului); 2. *alegoric* (ce este de crezut), 3. *moral* (ce este de făcut); 4. *anagogic* (ne indică spre ce să tindem). Toma din Aquíno păstrează pentru practica interpretativă curentă distincţia simplă între sensul literal şi cel spiritual şi afirmă că sensul spiritual poate fi adâncit în direcţia anagogică, morală şi alegorică.

Filosofii de tradiţie greacă au protestat împotriva acestei proliferări a sensurilor. Filosoful neoplatonic Porfiro le reproşează Sfinţilor Părinţi faptul că creştinii au transformat cuvintele simple ale lui Moise în enigme. La rândul ei, şcoala din Antiohia, creştină şi ea –

cel mai cunoscut reprezentant este Ioan Hrisostomul –, a refuzat tendinţa excesiv alegorizantă a şcolii din Alexandria, optând pentru o interpretare riguros filologică şi istorică, spre o exegeză sobră. Sensul literal este cel de la care se porneşte în interpretare şi care aparţine tuturor textelor. Este sensul propriu, pe care îl oferă cuvintele prin ele însele, fără figuri retorice sau de stil. Este „gradul zero al scriiturii" peste care se constituie sensurile „improprii", metaforice, pe care cuvintele le lasă să se întrevadă. Orientarea sobră din aceste hermeneutici biblice a impus o privilegiere a sensului literal, pentru că pluralitatea sensurilor produce uşor erezii. În hermeneutica biblică funcţionează întâietatea sensului literal. Singura excepţie valabilă apare dacă o astfel de interpretare cuprinde o vădită contrazicere sau absurditate. Origene este însă cel care s-a abătut de la

V".

această exigenţă, opinând că un interpret poate găsi într-un text mai mult \ decât a pus în el autorul. Totuşi, pentru hermeneutica biblică, sensul; esenţial rămâne cel literal, exigenţă de principiu care o opune categoric; hermetismului.

Hermeneutica biblică clasică e un instrument cu rol pragmatic, servind apologeticii, dogmaticii şi predicatorului, nu numai în aflarea \ sensurilor, ci chiar şi în expunerea lor limitată. Ea intră astfel într-o relaţie \ rigidă, supravegheată de teologie, cu obiectul său: a înţelege pentru a crede şi a crede pentru a înţelege. Creştinismul obligă hermeneutica să fie: doar exegeză, Părinţii Bisericii văzând o necesitate a hermeneuticii numai în direcţia înţelegerii Scripturilor. Ea este disciplina ajutătoare în studiul. Cărţilor Sfinte (al „textelor de mare preţ"). Pentru hermeneutica creştină, a interpreta înseamnă a traduce: interpretând, traducem dintr-un limbaj în altul. Exegeza e ceva mai mult decât traducerea: lămurirea cuprinsului printr-o expunere mai amănunţită: se adaugă traducerii sensuri istorice e sau morale. Interpretarea are limite precise – interpretul e numai mijlocitor \ al expresiei, iar nu arbitru al sensului. Sarcina interpretării nu e decât! interpretarea sensului şi nu aplicaţiile sau implicaţiile acestui sens (adică nu edificarea credincioşilor sau rezolvarea problemelor de dogmatică), Din punctul de vedere al hermeneuticii biblice, textul conţine doar o parte din revelaţie, aşa încât trebuie susţinut de o tradiţie orală, a cărei I păstrătoare este biserica, pe cale pozitivă (prin concilii şi sinoade care stabilesc limitele interpretării)

sau negativă (respingând ereziile). Sfinţii Părinţi ajung în acest fel la o unanimitate de interpretare asupra unui loc1 sau fapt biblic.

13. Variante ale hermeneuticii filologico-retorice şi contrafigura ei, hermetismul

Variante ale hermeneuticii biblice, religioase, sunt hermeneuticilej de tip cabalist, maniheist şi islamist. Hermeneuticile cabalistă şi islamică reprezintă o alternativă religioasă, iar hermeneutica maniheană reprezintă o variantă eretică la hermeneutica creştină biblică.

Cabala e forma iudaică cifrată de interpretare a Vechiului Testament, respectiv a Torei, o hermeneutică a literei ce încearcă să recupereze poziţia adamică de stăpânire a lumii, obţinută prin numirea a ceea ce este. Metoda de interpretare se bazează esenţialmente pe exigenţa cunoaşterii limbii ebraice, deoarece fiecărei litere din alfabet îi corespunde un număr, în ordine crescătoare. Trei reguli ghidează demersul interpretativ al Cabalei:

u 1. *Gematria* e apropierea semantică a doua cuvinte care au aceeaşi *ui* valoare numerică.

a; 2. *Notariconul* construieşte noi semnificaţii folosind literele iniţiale

If sau finale ale diferitelor cuvinte ale unei fraze.

„! Spre exemplu, din cuvântul gan-*eden* (grădina raiului) se extrag.

urmând sugestiile literelor semnificaţiile: *goubh* (corp), *nephesch*

%*l* (suflet), *etsem* (os), *netsam* (eternitate).

„*Ic* 3. *Themura* presupune înlocuirea literei unui cuvânt prin alta pentru i-a obţine combinaţii alfabetice semnificative numite Tsiruphim.

— } (vezi l/II)

Perspectiva maniheană constituie o deviere interpretativă eretică faţă de hermeneutica biblică. În contextul evoluţiei creştine este vorba de o direcţie gnostică, centrată pe dualism – ideea că Binele şi Răul au forţe egale. Considerând că Iisus a abolit Vechiul Testament, exegeza maniheană se preocupă exclusiv de Noul Testament, conducându-se după reguli de interpretare ale episcopului manihean Faustus. Potrivit acestei viziuni, Noul Testament nu are statut de scriitură canonică deoarece este opera apostolilor şi discipolilor lui

Iisus, nu opera Lui directă. Lectura sa nu e suficientă pentru mântuire, ea semnifică salvarea, dar nu o cauzează. Critica maniheană vizează aşa-numitele anomalii şi inconsecvenţe ale

91

textului, datorate remanierilor scriptorilor. Pentru a fi considerat veritabil, fiecare verset trebuie supus unei interpretări originale în textele lui Pavel, având ca autorităţi exegetice esenţiale pe Iisus, Pavel şi propriul lor conducător, Mani.

Adunantes, unul dintre conducătorii maniheeni, formulează câteva reguli practice de interpretare: 1. Orice scriptor are o manieră de a gândi şi o intenţie proprie; 2. Autorul ce nu a fost martor direct la evenimente nu e creditabil. În această privinţă, cele trei Evanghelii sunt diferite, căci niciun evanghelist nu a fost martor la interogatoriul luat lui Iisus de Pilat; 3. Pentru a fi creditat, autorul care a fost martor direct trebuie confirmat de un alt autor-martor. În absenţa credibilităţii autorului, contextul social şi narativ al scrierii poate ajuta la identificarea sensului unui verset ce poate părea ambiguu; 4. Existenţa unei contradicţii teologice este justificată fie printr-o evoluţie, fie prin contribuţia a doi autori diferiţi, cel principal şi cel ce introduce sensul contradictoriu; 5. Când un evanghelist povesteşte un eveniment personal la persoana a treia sunt şanse să nu fie el autorul; 6. Apariţia aceluiaşi verset în două contexte diferite este semn că autorii au lucrat asupra textului; 7. Contextul istoric determină sensul unui verset polemic.

Din aceste reguli se poate deduce care e corpusul de texte şi care e partea sacră valabilă din Noul Testament. Este vorba despre: Marcu 1, 1, Prologul Evangheliei după Ioan, predicile lui Iisus din Evanghelia după Matei, crucificarea după Luca şi unele epistole pauline (9 + 4). Toate acestea diferă de Noul Testament, reprezentând produsul interpretativ al unei erezii. (vezi6/II)

Exegeza islamică, aplicată Coranului, consideră că acesta, ca orice carte revelată, se lămureşte pe sine prin sine. Adică textele sau pasajele obscure sunt lămurite prin altele, mai clare. Dacă acestea lipsesc, se poate apela la autoritatea profetului, a tovarăşilor săi sau la acordul unanim al comunităţii islamice. Doar raţiunea musulmană poate decide dacă sensul aparent este şi cel adevărat, deoarece faptele istorice nu prevalează asupra sensului revelat. Exegeza islamică are propriile ei reguli practice de interpretare: 1. Sensul literal este cel

adevărat dacă nu e negat în mod expres; 2. Cuvântul nu e gândit doar în sens lingvistic, accentul cade pe frază, pe propoziţie, pe ceea ce aduce sensul peste nivelul cuvântului; 3. Ambiguitatea e negată prin faptul că în folosire determinată cuvântul nu poate avea în acelaşi timp două sensuri; 4. Pentru înţelegerea cuvintelor vechi pot fi utilizate textele poetice, chiar şi cele preislamice; 5. Orice frază trebuie interpretată în context, marile părţi ale textului grupate în jurul învăţăturilor doctrinare majore determină înţelegerea sensului; 6. Orice repetare din Coran e intenţionată; 7. Nu e permisă nicio interpretare care ar leza frumuseţea literară a Coranului, (vezi 6/II)

Hermetismul este o interpretare vădit diferită, chiar contrară hermeneuticii biblice. Etimologic, denumirea de *hermetism* derivă din numele lui Hermes Trismegistus, personaj divin, deţinător şi revelator al cunoaşterii supreme. Definit de Eco prin termenul de *semioză hermetică*, hermetismul este acea practică interpretativă a lumii şi a textelor care funcţionează prin identificarea raporturilor de simpatie ce leagă reciproc

1 La sfârşitul perioadei elenistice, Hermes Trismegistus pare a fi inspiratorul unei serii de lucrări eterogene eteronome, datate cu aproximaţie în intervalul dintre secolele III î.Hr.

— III d.Hr. Sunt pe de o parte tratate scurte greceşti, numite *Poimandrēs* în care *nous*-ul are funcţia de a revela cunoaşterea lui Hermes (*Kore Kosmon I'Fecioara lumii*), expune creaţia lumii ca pe o creaţie alchimică *Tabula smaralgdina* etc. Toate acestea sunt mituri, naraţiuni ce conţin o devoţiune populară arhaică şi o filosofie mistică (gen Plotin, gnoza, doctrine orientale). Se întrepătrund aici esoterism, religia misteriilor şi gnoză. Însă în ciuda coincidenţei de simboluri, hermetismul rămâne autonom faţă de creştinism, nefiind în acelaşi timp străin de anumite societăţi iniţiatice secrete (rosacrucieni, francmasoni etc). Se păstrează totodată scrieri de astrologie, medicină homeopată, botanică, structurate toate, ca făgaş al gândirii, pe mituri de creaţie alchimică a lumii, mituri ale căderii, ale regenerării omului ca suflet, ale iminenţei apocalipsului. Reprezentanţi: Albert cel Mare, Roger Bacon, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Jakob Bohme, Paracelsus, G. Bruno (cu a sa mnemotehnică), Goethe, Papus. (vezi 2/II)

micro- şi macrocosmosul. Regula esenţială a interpretării hermetice este principiul asemănării: „Ceea ce e jos e la fel cu ceea ce e

sus şi tot ceea ce e sus e la fel cu ceea ce e jos". Principiul asemănării poate fi formulat în mai multe ipostaze: *convenenţia* (connivenţă, ajustare), *sympatheia* (identitatea accidentelor în substanţe distincte), *emulatio* (paralelism al atributelor în substanţe sau fiinţe distincte), *signatura* (imaginea într-o înfăţişare, a ceva invizibil şi ascuns), *analogia* (identitatea raporturilor între două sau mai multe substanţe distincte) (vezi 7/II). Acest principiu al asemănării serveşte tuturor taxonomiilor (clasificărilor), mnemotehnicilor (analogiile pe care se bazează memorizarea), magia simpatetică a afinităţilor elective (se dau ceaiuri amare pentru bolile de ficat, deoarece ficatul este amar, şi se dă seva viţei de vie pentru bolile de ochi, deoarece strugurele rotund seamănă cu un ochi), astrologia (destinul omului este legat de constelaţiile din momentul naşterii) etc.

Există în hermetism o dialectică a ocultării şi revelaţiei, a lui *a şti* şi *a spune*, care funcţionează după anumite legi ale păstrării şi revelării secretului. Hermes poate revela şi arăta, dar şi ascunde sau obscuriza lucrurile, pentru ca generaţiile următoare să continue căutarea. Niciun text hermetic nu spune totul, ci şi ascunde, acoperă. Tradiţia creştină reprezintă o corelare a interpretării cu viaţa comunităţii, pe când tradiţia hermetică este transmiterea unei învăţături de tip iniţiatic, esoteric, ocult. Tradiţia creştină funcţionează după un acord între semnificaţii şi sensuri, pe de o parte, şi viaţă, pe de altă parte, după formula care cere să dai Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este a lui Dumnezeu. Dogmele stabilesc limite ale interpretării, cenzurând „delir de interpretare" eretic, adică periculos pentru viaţa pământeană a comunităţilor. După cădere, Dumnezeu a menit omului o viaţă terestră plină de normaltate, în cuprinsul căreia să poată obţine mântuirea. Interpretarea hermetică însă nu cunoaşte limite: orice poate însemna orice, indiferent dacă se opune sau nu vieţii terestre normale. Salvarea hermetică este, de obicei, în răspărul vieţii omeneşti normale şi „pline de cuminţenie".

Creştinismului e accesibil tuturor. Hermeneutica biblică acceptă o ontologie a misterelor, a ceea ce e greu de pătruns în interpretare pentru mintea noastră. Hermetismul este o ontologie a secretului, adică ocultare, ascundere în comunicare. Nu ştim nu pentru că mintea noastră nu poate ontologic pătrunde, ci numai pentru că nu ni s-a comunicat, pentru că ni s-a ascuns, pentru că este un secret. Cel mai bun exemplu de secret este cel al textului alchimic, care „se prezintă

totodată ca dezvăluirea unui secret şi ocultarea acestuia". Ca orice experienţă iniţiatică, textul alchimic se face că zice ceva despre care spune că este indicibil. Textul alchimic relevă un secret celui care-l cunoaşte deja şi-l poate identifica sub suprafaţa discursului, prin simboluri alchimice. „Ca toate secretele puternice şi fascinante, secretul alchimic conferă puteri celui care pretinde că îl deţine căci, de fapt, el este inaccesibil. Inaccesibil şi totalmente impenetrabil, pentru că este necunoscut chiar celui care afirmă că îl posedă. Forţa unui secret rezidă în faptul de a fi mereu anunţat, dar niciodată enunţat. Dacă ar fi enunţat, şi-ar pierde fascinaţia. Puterea celui ce enunţă un secret adevărat este de a poseda un secret vid". (8/1, p. 104-105)

Un text este un univers deschis, unde interpretul poate descoperi infinite conexiuni. Limbajul nu serveşte la sesizarea unui sens unic şi preexistent; el reflectă inadecvarea gândirii, şi a fi în lume înseamnă a-ţi da seama că e imposibil să identifici un sens transcendental. Interpretul hermetic încetează să presupună că propria intenţie de lectură se suprapune peste cea a autorului, care e inaccesibilă şi pierdută. Hermetismul porneşte deci de la presupoziţia că limbajul vorbeşte despre ceva, vorbind în realitate despre opusul acelui ceva – orice poate însemna orice: ceea ce ţi se spune poate însemna contrariul. Orice text univoc e rezultatul unui demiurg rău. Cuvintele evocă nespusul pe care îl maschează. Adevăratul sens al unui text este vidul său.

r

14. Etapa psihologico-istorică a hermeneuticii (Schleiermacher, Dilthey)

Etapa psihologico-istorică a hermeneuticii aparţine contextului religios, istoric şi qyltural al Reformei. Ruptura care intervine odată cu acest context este tot dublă: ruptura de tradiţia catolică, în ordine religioasă, şi ruptura dintre om şi natură în ordinea culturii şi civilizaţiei occidentale. Hermeneutica reformei, prin F. Schleiermacher, tinde să refacă relaţia cu fondul creştin prim al Scripturii, conform imperativului lui Luther, „Sola Scriptura". El dezvoltă o hermeneutică religioasă, biblică, pe cale să devină conştientă de universalitatea ei. W. Dilthey încearcă să restabilească legătura dintre om şi natură printr-o epistemologie hermeneutică a ştiinţelor spiritului. Hermeneutica psihologico-istorică devine astfel o metodă specifică ştiinţelor spiritului, adică disciplinelor socio-umane.

Hermeneutica psihologico-istorică se bazează pe principiul filosofiei moderne potrivit căruia subiectul este cel care construieşte lumea în cunoaştere. Noua etapă a hermeneuticii este posibilă datorită criticismului kantian. Într-adevăr, Kant este cel care afirmă că subiectul produce lumea în cunoaştere, susţinând teoretic intuiţiile romantismului. Odată cu criticismul, lumea nu se mai poate raporta la principiul ontologic al vechii filosofii – formă, materie –, ci este produsul gnoseologic al subiectului. Succedând lui Kant, Hegel nu-l contrazice decât pentru a adăuga cunoaşterii o dimensiune istorică: cunoaşterea nu rămâne indefinit egală cu sine, ci evoluează în timp, adică parcurge anumite etape istorice. Făcând apoi din Ideea absolută subiectul lumii, Hegel sporeşte şansele efective ale hermeneuticii întrucât face din istorie locul construcţiei în cunoaştere a lumii. Istoria apare în dimensiunea ei înnoitoare şi cunoaşterea însăşi devine istorică.

Pentru etapa psihologico-istorică a hermeneuticii limba este o nomenclatură, un sistem de nume date realităţii şi există o relaţie de adecvare între nume şi ceea ce el denumeşte. Teoria adevărului este „teoria adevărului coerenţă": o corectă folosire a algoritmilor gândirii duce la adevăr dacă are ca punct de plecare o axiomă şi efectuează „paşi logici" necontradictorii. (Descartes, Kant). Cunoaşterea este suprapusă, fără distincţie sau rest, limbajului, iar filosofia limbii este resorbită în teoria cunoaşterii. Subiectul conştient este punctul de plecare şi punctul de sosire al oricărei cunoaşteri, şi, în consecinţă, şi al interpretării.

Hermeneutica devine o hermeneutică psihologico-istorică pentru că se centrează pe subiect şi pe orizontul istoric al conştiinţei acestuia. Sarcina ei este de a descoperi în spatele textului intenţia conştiinţei într-un context istoric concret. Dimensiunile hermeneutice ale interpretării sunt trăirea sufletească şi orizontul istoric concret. Critica, libertatea şi conştiinţa, creatorul de geniu şi creaţia sa sunt cuvintele cheie ale situaţiei hermeneutice. De aceea hermeneutica mai poate fi numită şi romantică: ea se acordă în stil cu epoca respectivă, supralicitând subiectivitatea în spontaneitatea ei psihologică şi istorică. Contrafigura acestei hermeneutici apare atunci când este contestată conştiinţa, atotputernicia subiectului conştient şi liber, care se autofondează: odată cu hermeneuticile negative, rabinice, ale maeştrilor bănuielii – Nietzsche, Marx, Freud –, care nu creditează

simbolul.

Numele cele mai importante de care se leagă această etapă a hermeneuticii sunt Schleiermacher şi Dilthey. Dacă, înainte, hermeneutica filologico-retorică apela numai la text şi la contextul său istoric pentru a recupera sensul, odată cu Schleiermacher şi Dilthey se reface sensul, invocând subiectivitatea autorului, individualitatea lui creatoare situată într-un anumit moment istoric. În ordine cronologică, Schleiermacher şi Dilthey sunt precedaţi de F. Ast şi F. Schlegel, respectiv A. Boeckh şi J.G. Droysen. Ast publică în 1808 cartea *Liniile de bază ale gramaticii hermeneutice critice*, în care situează epistemic, hermeneutica între gramatică şi critica de text. El reia doctrina tradiţională a scopus-ului – a intenţiei autorului –, dar o îmbogăţeşte printr-o precizare nouă: orice idee trebuie înţeleasă în lumina totalităţii de spirit căreia îi aparţine. Recursul la aceste „totalităţi de spirit" provine de la filosofia lui Schelling şi Hegel. De aceea, totalitatea ultimă la care ne putem raporta pentru a înţelege opera este totalitatea spiritului universal. Tot la Ast apare pentru prima dată explicit formulat, „cercul hermeneutic": „legea de bază a oricărei înţelegeri şi cunoaşteri constă în a găsi spiritul întregului pornind de la părţi şi a înţelege părţile prin întreg".

Odată cu Schlegel – colaborator al lui Schleiermacher, ale cărui scrieri au rămas nepublicate până în secolul nostru – apare ideea cu totul modernă că subiectul este ameninţat de „nicht-verstehen" (de neînţelegere), înţelegerea este mai degrabă excepţia, în timp ce neînţelegerea este situaţia obişnuită. În vechea hermeneutică, filologico-retorică, înţelegerea era considerată situaţia obişnuită iar neînţelegerea excepţia. La Schlegel neînţelegerea este principială întrucât noutatea nu poate fi tradusă în limbajul comun fără a o deforma. Or, genialitatea romantică presupune noutatea, care nu poate fi înţeleasă prin traducere în limbajul comun.

Schleiermacher1 este fondatorul hermeneuticii moderne, ca teorie a comprehensiunii. Încă din 1819 Schleiermacher vorbeşte despre o artă a interpretării, al cărei prim demers este sesizarea legilor universale ale fenomenului comprehensiunii. Hermeneutica poate deveni teoretică şi pentru că Schleiermacher o situează deasupra interpretărilor particulare din diferite domenii specifice. Ierarhizând generalul şi particularul interpretării, el concepe hermeneutica teologică ca o aplicare particulară a teoriei generale a

comprehensiunii. Arta de a înţelege se separă, odată cu el, de expunerea a ceea ce este înţeles, care rămâne în sarcina retoricii. Hermeneutica anterioară îşi asuma şi sarcina expunerii interpretărilor pe care le descoperise.

Sarcina hermeneuticii rămâne înţelegerea discursului pornind de la limbaj: „fiecare act de înţelegere se vrea o inversare a actului de discurs în virtutea căruia e adusă la conştiinţă gândirea ce se află la baza

Între 1805 şi 1809 scrie un text ce include prima sa concepţie despre hermeneutică; în 1829 prezintă două discursuri despre hermeneutică unde apare prima schiţă a unei formulări riguros filosofice a problemei comprehensiunii. Restul rămâne la el, ca şi la alţi contemporani ai săi, nepublicat şi adesea numai schiţat. La fel ca în cazul semiologiei, şi hermeneutica îşi recuperează trecutul reconstruindu-l.

l discursului". Tot ceea ce trebuie presupus în hermeneutică este limbajul. Limba poate fi apoi considerată din două perspective: fie ca totalitate a uzajului unei comunităţi, ca sintaxă transândividuală, fie ca mijloc de a exprima sufletul individual, ca uzaj individual creator al limbii. În funcţie de cei doi versanţi ai limbajului, hermeneutica distribuie sarcini diferite interpretării. În primul caz interpretarea este gramaticală şi obiectivă, pentru că raportează o expresie la cadrul lingvistic general. În cel de-al doilea caz, ceea ce are de făcut interpretarea este să descopere uzajul individual al limbajului. Aici interpretarea e tehnică întrucât este obligată să urmărească virtuozitatea individuală a unui autor în exprimarea stărilor sale sufleteşti sau a gândurilor sale1.

Mai târziu Schleiermacher va numi această interpretare psihologică, nu tehnică: accentul cade tot mai mult pe faptul că discursul este o creaţie ideatică. Regulile interpretării gramaticale nu sunt suficiente: textul reprezintă un moment al vieţii autorului, deci interpretul trebuie să reproducă în conştiinţa sa starea psihică ce a dat naştere operei, el trebuie să recreeze o stare interioară, de suflet. Receptivitatea pentru psihicul autorului este cea care asigură înţelegerea. O înţelegere psihologică poate interveni numai dacă între interpret şi autor există o afinitate psihologică profundă. Din principiul platonician hermetic conform căruia asemănătorul este cunoscut de asemănător, Schleiermacher face principiul interpretării psihologice,

bazat pe identificare şi intropatie sau empatie. În ceea ce priveşte regulile tehnice ale hermeneuticii, Schleiermacher se mulţumeşte să reia pentru partea gramaticală procedeele vechii hermeneutici filologico-retorice, iar pentru partea tehnic-psihologică să vorbească despre „divinaţie", prin care înţelege pur şi simplu „ghicirea" a ceea ce autorul a vrut să spună.

Întrucât din punct de vedere psihologic hermeneutica e o reconstrucţie, sarcina ei e „de a înţelege discursul mai întâi la fel de bine.

1 Psihologic, putem înţelege şi ceea ce e nesemnificativ lingvistic; astfel o greşeală gramaticală poate fi explicată psihologic.

apoi mai bine decât autorul său". Aici apare ceea ce ar putea fi considerat un exces romantic: problema lui „besser verstehen", a înţelege mai bine. Pentru romantici, creaţia este mai presus decât autorul şi interpretul ei. Scopul acestei hermeneutici este de a înţelege autorul mai bine decât s-a înţeles el pe sine prin reluări repetate ale interpretării. Ceea ce părea la o primă vedere infatuare şi lipsă de modestie ajunge astfel să trimită la ideea pe care colegul lui Schleiermacher de proiect, Schlegel, a formulat-o primul: problema gravă a lui „nicht-verstehen", a neînţelegerii. Contestând universalitatea prealabilă a înţelegerii din mai vechea hermeneutică, hermeneutica romantică ne spune că neînţelegerea nu se risipeşte niciodată şi că de aceea hermeneutica nu trebuie să acţioneze numai în părţile în care par să existe neînţelegeri, ci încă de la începutul fiecărui proces de interpretare. împotriva neînţelegerii şi a lipsei unui adevăr absolut cert pe care să ne sprijinim, Schleiermacher crede că e nevoie de o artă a înţelegerii mutuale şi a dialogului, care poate fi hermeneutica. Schleiermacher admite ca şi criteriu al adevărului acordul intersubiectiv, un acord diferit de ceea ce este acordul între idee şi realitate, sau cel dintre idee şi idee: adevărul este ceea ce noi stabilim că este adevărul. Dialogul, ca sursă a înţelegerii, ne pune mereu în legătură cu „altul"; există mereu în contextul dialogului un „tu", o relaţie *eu-tu*, *eu* şi *altul meu*, un „altul", evident, ireductibil la mine, pe care nu-l pot înţelege reducându-l la mine, decât ratându-i, cum spunea Schlegel, specificitatea. Constituirea unei hermeneutici filosofice e deci intim legată de ceea ce este neînţelegerea şi prezenţa ireductibilă a celuilalt, a altuia. (Marie-Dominique Richard, „La méthode exegétique de Schleiermacher dans son aplication au

platonisme". (8/1)

ni

W. Dilthey reia poziţia lui Schleiermacher prin intermediul a doi predecesori: A. Boeckh şi J.G. Droysen, contribuind esenţial la afirmarea unei filosofii moderne a istoriei şi a culturii. Predecesor al lui Dilthey, Boeckh este cel care susţine ideea unei critici filologice a cunoaşterii şi culturii. Dar, deşi filologia este soluţia de a ieşi din criticismul kantian, ea nu produce nimic în cunoaştere, deoarece este „o cunoaştere a ceea ce a fost deja cunoscut". Astfel, celor două tipuri de interpretare consacrate de Schleiermacher, interpretarea gramaticală generică şi cea psihologic individuală, Boeckh le adaugă interpretarea istorică, relaţionând manifestarea particulară cu condiţiile istorice. Pentru Droysen, modul de cunoaştere specific al ştiinţelor istorice este încercarea de a regăsi în expresie ceea ce autorul a vrut să exprime în ea la respectivul moment istoric. Înţelegerea istorică este similară cu înţelegerea cuiva cu care dialogăm. Ceea ce căutăm noi să înţelegem vizează ceea ce ne-a rămas din trecut. Reconstituirea istoriei ne oferă noi puncte de plecare, dar în acelaşi timp ceea ce este accesibil cunoaşterii noastre nu este un început sau un sfârşit al istoriei ci doar, eventual, o direcţie.

Interesul demersului hermeneutic al lui Dilthey este dimensiunea istorică pe care el o dă înţelegerii. Credinţei în posibilitatea înţelegerii nedeterminată istoric a operei de artă, filosoful german îi opune concepţia prin care orice manifestare particulară trebuie înţeleasă pornind de la contextul epocii sale. Consecinţa acestei concepţii este relativismul înţelegerii istorice, deoarece fiecare epocă trebuie explicată după criteriile sale. Dar hermeneutica istorică, prin descoperirea şi asumarea unei conştiinţe istorice, facilitează surmontarea acestui relativism al înţelegerii istorice. Epoca prezentă poate fructifica astfel toate fluctuaţiile interpretărilor anterioare, ea fiind privilegiată în raport cu trecutul istoric.

Dilthey continuă kantianismul sub forma unei critici a raţiunii istorice, adică a capacităţii omului de a se cunoaşte pe sine, societatea şi istoria. Hermeneutica lui istorică repară ruptura comunitate-natură refăcând legătura dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului, mai precis, ridicându-le pe cele din urmă la rangul de ştiinţe. Ştiinţele naturii se bazează pe relaţia cauzală şi recurg la explicaţie după legi. Creaţiile spiritului presupun însă scopuri şi valori conforme cu

structura vieţii sufleteşti. În consecinţă, ştiinţele socio-umane se bazează pe comprehensiune, care are loc după semnificaţii şi sensuri. Reconstrucţia metodologico-filosofică a acestor ştiinţe cere înlocuirea conceptului de valabilitate al neokantienilor cu cel de semnificaţie, a conştiinţei transcendentale cu o „conştiinţă de sine reflexivă", a cartezianului „eu gândesc" cu „devenirea interioară". Corespunzător diferenţierii între adevărul logic şi semnificaţie, filosoful german impune şi distincţia între „explicaţie" şi „comprehensiune". Comprehensiunea devine astfel tema centrală a metodologiei şi teoriei ştiinţelor spiritului. Pentru Schleiermacher, hermeneutica este instrumentul universal al spiritului; la Dilthey ea devine „mediul universal al conştiinţei istorice".

Ca obiect, ştiinţele spiritului se ocupă cu studierea trăirilor unor stări sufleteşti, care s-au exprimat în manifestări de viaţă şi pot fi astfel înţelese. Formula hermeneuticii istorice are la baza tripleta: trăire, expresie, înţelegere. Viaţa e o experienţă imediată, anterioară reflecţiei şi gândirii: „accesul la lume este dat numai pornind de la viaţă"; „nu ajungem la niciun sens în viaţă pornind de la lume". Dar viaţa este istorie, iar istoria e vie: „sensul şi semnificaţia se nasc abia în om şi în istoria sa", căci omul este fiinţă istorică, nu individ izolat. Cu aceste puncte de plecare, Dilthey poate extinde comprehensiunea, pe care Schleiermacher o rezervase pentru ceea ce este formulat cu ajutorul limbajului, dincolo de aceste limite, spre toate formele de manifestare ale vieţii umane.

Pentru Dilthey, comprehensiunea (Verstehen) este un „proces de deducere a stării interioare din expresiile sale obiective". Comprehensiunea este procesul prin care noi cunoaştem un „interior" cu ajutorul semnelor percepute din exterior de către simţurile noastre. În acest proces un „interior" sesizează direct un altul, având acces la starea de suflet în ansamblul ei. Comprehensiunea este o desfăşurare de viaţă psihică prin care, pornind de la manifestările exterioare ale vieţii sufleteşti, ajungem la cunoaşterea; lor. Condiţia comprehensiunii o reprezintă natura umană universală, pentru că nimic nu se poate produce între manifestările vieţii care să-i fie străin. Diferenţele individuale pot fi doar diferenţe de formă, de treaptă sau de limite ale comprehensiunii. Comprehensiunea este universal umană, altfel operele artistice nu ar putea fi înţelese atât de uşor şi direct de toată lumea. Ea este posibilă datorită faptului că individualitatea

interpretului şi individualitatea autorului sunt înrudite: ele nu pot fi însă nici identice şi nici incompatibile. Comprehensiunea tehnic-artistică a manifestărilor de viaţă fixate scriptic o numim interpretare, explicitare. Pentru că orice creaţie are şi o parte inconştientă, o explicitare sau o interpretare bine condusă poate da seama şi de această parte. Astfel se impune şi la Dilthey, pe o cale diferită însă, idealul hermeneuticii romantice de a înţelege autorul mai bine decât s-a înţeles el pe sine.

15. Contrafigura hermeneuticii psihologico-istorice: hermeneuticile negative ale „maeştrilor bănuielii".

Hermeneuticile psihologico-istorice sunt hermeneutici pozitive, instaurative, care creditează simbolul şi cred în posibilitatea recuperării sensului. Aceste hermeneutici sunt productive şi funcţionează ca nişte poetici. Pentru ele omul este figura conştiinţei edificate, prezente la sine şi înzestrată cu libertate de voinţă. Odată cu Schopenhauer însă, principiul raţional al filosofiei germane este înlocuit de voinţă, un principiu iraţional sau inconştient. Odată cu aceasta apar hermeneuticile negative, rabinice pentru care instanţa textului (discursului) se schimbă de la conştient la inconştient. Se operează totodată o trecere de la text (discurs) la comportament, ca loc al semnificării şi sensului (ceea ce spui n-are nicio semnificaţie, abia dacă ceea ce faci începe să aibă una).

Maeştrii bănuielii sunt Marx, Freud şi Nietzsche. Toţi trei suspectează iluziile conştiinţei, caută să descifreze sensul adevărat şi să elibereze conştiinţa. Chiar dacă cele trei metode de decodaj şi reprezentare a procesului de codificare se sprijină şi se verifică unele pe altele, ele sunt distincte. Marx, Nietzsche şi Freud sunt greşit interpretaţi în scolastica epigonilor: economism şi conştiinţă reflex (Lenin), biologism şi apologie a violenţei (naziști), psihiatrie à l'americaine şi pansexualism simplist. Cea mai bună critică a acestor hermeneutici negative o putem face folosind

cele spuse de Hegel, apropo de viziunea morală a lumii şi de conştiinţa care judecă. Această conştiinţă este denigrantă şi ipocrită şi trebuie să-şi recunoască propria finitudine şi egalitatea cu conştiinţa judecată pentru ca iertarea păcatelor să fie posibilă ca o cunoaştere de sine care te împacă cu lumea şi cu ceilalţi.

Interpretarea pozitivă a hermeneuticii psihologico-istorice este

corodată de prezenţa inconştientului individual (Freud) şi colectiv (Marx) sau a inconştientei „voinţe de putere" (Nietzsche). Conştiinţa este discreditată: în spatele conştiinţei stă regizoral, inconştientul. Conştiinţa este doar o fantoşă: Marx – oamenii fac istoria fără să ştie ce fac; Nietzsche – voinţa de putere stă în spatele conştiinţei; Freud – conştiinţa este doar vârful icebergului, nefiind responsabilă de semnificaţii sau de sens. Conştiinţa justifică, raţionalizează decizii luate de altcineva. împreună cu discreditarea conştiinţei intervine şi o discreditare a simbolului. Hermeneuticile rabinice, negative, „maeştrii bănuielii" nu acordă simbolului decât un adevăr deplasat. Nietzsche, Freud şi Marx fac din cultură şi simbol un epifenomen. Desigur, simbolul există, dar el spune altceva decât pare să spună: voinţa de putere (Nietzsche), lupta de clasă (Marx) sau pulsiunile inconştientului (Freud).

Hermeneuticile negative, rabinice practică, ca şi hermetismul, o ontologie a secretului. O hermeneutică pozitivă concepe textul ca fiind făcut în mod onest şi autorul ca spunând ce vrea să spună. Obstacolele, în acest caz, provin numai din distanţa în timp sau spaţiu faţă de originea textului sau din alteritate. Hermeneuticile negative caută ceea ce e ascuns în spatele oricărui discurs, text sau eveniment şi au obsesia complotului. Suspiciunea este acceptată ca un procedeu îndreptăţit de interpretare. În consecinţă, regulile de interpretare sunt reguli ale suspiciunii.

Pentru Marx, simbolul aparţine falsei conştiinţe, ideologiei, şi adevărul lui nu poate fi obţinut decât printr-o lectură care să-l răstoarne, să-l repună cu picioarele pe pământ. Marx postulează o relaţie între existenţă şi conştiinţă prin care limitele experienţei devin limitele gândirii, Clasa socială dispune de o conştiinţă de clasă pe măsura rolului ei social.

Succesiunea formelor conştiinţei sociale pentru o clasă angajată în mişcarea istoriei este: utopie, viziune asupra lumii, ideologie. Metafora edificiului social – bază, structură, suprastructură – situează conştiinţa socială – respectiv cultura – în limitele unei construcţii sociale. Toate aceste postulate respectă principiul hermeneutic al relaţiei între gândire şi expresie, limitând doar gândirea prin apartenenţa ei la o anumită structură socială şi moment istoric. Reperul interpretării este întotdeauna interesul de clasă.

Sensul mişcării istorice este hermeneutic: universalizarea

valorilor, impunerea valorilor celor mai universale faţă de cele mai puţin universale. Valoarea care succede istoria înglobează valoarea anterioară şi o explicitează. De aceea, principiul de interpretare este faptul că anatomia omului este o cheie pentru anatomia maimuţei. „Hermeneutica" marxistă este o hermeneutică istorică, care aşteaptă, hegelian, de la istorie, după deturul prin societăţile divizate în clase sociale antagoniste o transparentizare apocaliptică a semnificaţiilor şi sensurilor.

Dacă aplicarea acestor reguli la politică, drept şi filosofie pare mai simplă, locul cel mai dificil de testare este etalarea tendinţelor ideologice ale artei. Devenită sociologie a artei, această hermeneutică se vede confruntată cu numeroase probleme: Cum ajunge autorul să producă o operă cu semnificaţie de clasă? Cum ajunge personalitatea de extracţie socială diferită să reprezinte o anumită clasă socială, alta decât crede el? De ce continuă să ne intereseze arta după ce momentul ei istoric a trecut?

După hermeneutica psihanalitică a lui Freud discursul inconştientului introduce prin „contrabandă" conţinuturi pe care cenzura conştiinţei le-ar bloca altfel. Factor de substituire inconştient, nu adevăr, cultura este privită ca o alternativă la nevroză. Esenţa simbolizării este o comparaţie în care primul membra al comparaţiei este refulat. Ceea ce astăzi este corelat simbolic, probabil în timpurile străvechi era unit conceptual şi verbal (Jung). În vise apare această formă de expresie arhaică disparată…

Hermeneutica freudiană ţine seama de structura aparatului psihic. Interpretarea viselor este cea mai bună paradigmă pentru interpretările hermeneuticii psihanalitice. Interpretarea invocă chiar o posibilă rezistenţă la adevăr a celui analizat. Metoda se verifică prin coerenţa sensului descoperit şi eliberează bolnavul atunci când acesta îşi însuşeşte sensul. Tehnica analizei este un travaliu maieutic în raport cu sensul pentru că este o luptă cu rezistenţele conştiinţei psihanalizatului. Interpretarea şi înţelegerea nu sunt decât o parte a travaliului. Pentru învingerea rezistenţelor, Freud recomandă utilizarea iubirii de transfer fără a o satisface.

„Nietzsche este în sensul profund al termenului un hermeneut. Locul unde trebuie să căutăm relaţia lui autentică cu hermeneutica este problema adevărului. Până la Nietzsche, filosofia şi-a atribuit cu aroganţă cunoaşterea şi adevărul. Cea cu care a culminat

modernitatea, marea filosofie germană anterioară lui, se poate în întregime rezuma în autodefinirea ei ca „ştiinţă absolută", ca şi cunoaştere a „adevărului absolut". La rândul ei, gândirea lui Nietzsche, cu care începe poate modernitatea târzie, se poate condensa în intenţia lui de a distruge credinţa în adevăr, pentru că, după el, în sens tradiţional, adevărul nu poate exista. Desigur, prin faptul că obţine această idee invocând teoretic „voinţa de putere", el se ratașază altor gânditori din a doua jumătate a secolului al XIX-leacu care împarte gloria debutului gândirii modernităţii târzii. Poate chiar că originea ideii „voinţei de putere" ca şi toată metafizica voinţei a lui Schelling şi Schopenhauer trebuie căutată în ideea creştină a „voinţei divine" şi în definiţia augustiniană a omului. Dar nimeni până la el nu a avut această convingere că „noi nu posedăm adevărul".

Şi poate chiar mai mult decât această convingere, pe care în formulă generală am mai putea-o regăsi şi la alţi gânditori, consecinţa ei: totul nu este atunci decât o interpretare şi lumea devine o poveste. Chiar aşa caracterizează Nietzsche în *Gdtzendammerung* dezvoltarea şi concluzia metafizicii occidentale din perspectiva problemei: *Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde*. În acest fel, începuturile şi evoluţia filosofiei occidentale, care distinge între o lume adevărată şi o lume a aparenţelor, coincid cu istoria celei mai lungi erori. Ca şi pentru Heidegger, pentru

Nietzsche, istoria erorii, care este metafizica occidentală, începe cu Platon. Odată cu „lumea Ideilor", Platon introduce distincţia între lumea „adevărată", a esenţelor, şi lumea „aparenţelor". Credinţa creştină a adoptat teologic, prin Sfinţii Părinţi, filosofia greacă, îndeosebi neo-platonismul. În acest fel, teoria „lumii Ideilor" ca şi credinţa creştină în „împărăţia lui Dumnezeu" se suprapun şi devin o doctrină a lumii suprasensibile, adevărate, lumea esenţelor situată în transcendenţă sau în spatele „lumii sensibile", a aparenţelor. Etapele evoluţiei filosofiei occidentale estompează consistenţa acestei lumi adevărate până la Nietzsche / Zarathustra, care odată cu lumea „adevărată" se debarasează şi de lumea „aparenţelor".

Nucleul tare şi cu adevărat filosofic al gândirii lui Nietzsche rezidă în această negare a „lumii adevărate" a esenţelor, a „lucrului în sine", pe scurt a adevărului ca punct absolut de plecare sau de sosire. Nietzsche nu acceptă existenţa nici unui eveniment în sine, absolut. Nu există decât un ansamblu de fenomene care, interpretate şi structurate

de către o ființă a cărei caracteristică este interpretarea, constituie lumea. Opus lui Parmenide, după care nu se poate gândi decât ceea ce este, Nietzsche crede că ceea ce putem gândi nu este decât o poveste, așa cum la noi o înțelege Noica (cu: n-ar fi dacă nu s-ar povesti!).

Cu aceasta, lumea nu mai este decât un text și nimic mai mult decât un text care permite nenumărate interpretări, fără să admită nicio interpretare absolut adevărată. Lumea pentru care nu mai există adevăr unic drept criteriu devine o fabulă, o poveste spusă din diferite perspective. Așa cum totul este ficțiune, narațiune, totul este perspectivă. Nu există mijloc de a ieși din perspectiva noastră particulară, ficțiunea fiind chiar esența acestei perspective. Singurul fel în care poți ieși din perspectiva evaluărilor curente este, ca filosof, să recurgi la actul violent al „creației de valori" și să impui noi criterii de interpretare în loc să le codifici pe cele vechi. Adică singurul fel de a ieși din povestea lumii este să o spui altfel, după măsura ta.

Ca filosof, Nietzsche este un hermeneut în aceeași măsură în care este filosof, pentru că, odată cu el, începe o ontologie hermeneutică. Totodată el este hermeneutul modern care a împins atât de departe granița interpretării încât hermeneutica lui este una din primele hermeneutici negative. Pentru hermeneutica tradițională, clasică, sarcina interpretării este de a restabili sensul inițial, originar și adevărat al gândirii. Gândirea se pierde în expresie și interpretarea, urcând spre sursă, reface sensul adevărat. Hermeneutica lui Nietzsche este negativă întrucât nu mai crede într-un sens prim, adevărat, al gândirii față de expresie – respectiv al „lumii adevărate", al Ideilor față de „lumea sensibilă" – pe care interpretarea are a-l recupera. În cazul lui Nietzsche totul se mărginește la interpretare. Iar religia, filosofia, știința sau morala nu sunt decât formele acestei interpretări, care nu pot viza și nu pot depozita niciun adevăr, prim, absolut sau originar.

Bineînțeles, aceste interpretări nu se dezlănțuie haotic, incoerent, așa cum absența adevărului ca valoare normativă ar putea lăsa să se înțeleagă. Intervine ceva care limitează interpretările, a cărui prezență o putem fixa printr-o comparație între Kant și Nietzsche. La Kant, cunoașterea își găsește locul între „lucrul în sine", pe de o parte, și cadrele transcendentale ale intuiției sensibile și categoriile intelectului, pe de alta. Putem presupune interpretării un loc similar cunoașterii kantiene. Numai că Nietzsche neagă orice qpoziție între lumea adevărului și lumea sensibilității și desființează limita

interpretării dinspre „lucrul în sine”. El nu păstrează nici cealaltă limită a interpretării, cadrele transcendentale şi apriorice ale subiectului, care în fixitatea lor ar putea garanta adevărul interpretării chiar în lipsa „lucrului în sine”. Aici apare substituţia care pune în joc destinul interpretării nietzscheene: Nietzsche fixează ca limită a interpretărilor ceea ce el numeşte „voinţa de putere”. În numele ei formulează Nietzsche întrebarea: „Cine vorbeşte?”. „Cine?” devine întrebarea hermeneutică, pentru că sensul şi valoarea unui lucru sau eveniment sunt date de forţele, respectiv voinţa, care se manifestă, exprimă sau ascund în ele. Dacă Nietzsche are dreptate şi totul este interpretare, depinde cine o face şi de unde vorbeşte.

Ce este această „voinţă de putere” care în locul adevărului limitează interpretarea? Interpretarea pe care o preferăm este cea a lui Vattimo: „voinţa de putere” sau „instinctul” trebuie înţelese în sensul voinţei de conservare şi înflorire a vieţii, sau a unei evaluări inspirate din exigenţele conservării unui gen de viaţă determinat. Acesta este sensul în care putem spune că Nietzsche caută rădăcinile instinctive ale moralei, religiei, ştiinţei, filosofiei, respectiv prezenţa interpretării în numele voinţei de a trăi. Critica adevărului, aşa cum o întreprinde Nietzsche, nu poate fi luată în serios decât dacă „voinţa de putere” sau „instinctul” nu se situează la rândul lor pe poziţia unui adevăr ultim la care totul poate fi redus. Şi într-adevăr, pentru Nietzsche, ele sunt numai un reflex al condiţiilor anterioare de civilizaţie, produsul istoriei, nu rădăcina ei.

Acesta este punctul de la care gândirea lui Nietzsche şi ceea ce a fost numit ateismul lui încep să se supună unei mai bune interpretări. De aici începe preludiul unei filosofii care revine la începuturi, la trunchiul viu pe care se afla ramura, astăzi moartă, a tradiţiei platoniciano-creştine. O dată eliminată dedublarea lumii şi ipoteza unei ordini morale transcendente a ei, ea apare din nou aşa cum este ea: „dincolo de bine şi rău”, în „inocenţa devenirii” ei. Omul nu poate exista în afara totalităţii acestei lumi şi nu există nimic exterior acestui întreg la care el s-ar putea raporta pentru a o evalua. Consecinţa ultimă este eliberarea omului de orice scop sau greşeală, de orice teamă sau reproş şi plasarea lui de drept în inocenţa existenţei. Discursul lui Zarathustra, „cea de-a cincea Evanghelie”, este tentativa de a răsturna Supraomul trecutului, Dumnezeul-Om, care, după „moartea lui Dumnezeu”, nu face decât să se afunde în neantul nihilismului, şi de a

face omul asemenea cu caracterul universal al vieţii.

Unul dintre cei mai buni exegeţi nietzscheeni, Karl Lowith, observă că „Odată cu Nietzsche *A-teismul* secolului al XIX-lea se împlineşte în recunoaşterea lumii ca lume şi încetează în acelaşi timp de a fi *a-Teism*". Dar respingând categoric Dumnezeul creştin umanitar, a cărui existenţă nu poate fi demonstrată în raport cu calitatea unei lumi cum este cea a noastră, şi invocându-l pe Dionysos, Nietzsche nu reinstaurează un zeu antic, ci impune o „lume dionysiacă", a cărei viaţă este voinţă de autoconservare şi autoexaltare. Adică, în ordinea dialecticii sacrului şi profanului, Nietzsche sacralizează pur şi simplu viaţa. Viaţa este un fenomen complex, cu multiple faţete, marcat inevitabil de pluralitate.

Sacralizarea ei implică inevitabil politeismul. Gândirea lui Nietzsche nu este atunci ateistă decât pentru că este împotriva monoteismului. De altfel el consideră explicit monoteismul cel mai mare pericol pentru umanitate şi vede în politeism imaginea gândirii libere. Analizele noastre de mai sus verifică implicit această concluzie: dominaţia şi absolutizarea conceptului şi adevărului în filosofia modernă nu sunt decât supravieţuiri camuflate ale formulei relfgioase monoteiste. Combătându-le, afirmând absenţa adevărului unic şi pluralitatea interpretărilor, Nietzsche critică implicit monoteismul creştin. Anunţând, la sfârşitul modernităţii clasice, „moartea lui Dumnezeu" se prea poate ca Nietzsche să nu fi anunţat atât domnia

Supraomului, cât instalarea politeismului modernităţii târzii.

De vreme ce lumea esenţelor şi cea a aparenţelor dispare, rămâne doar interpretarea, dar această interpretare nu duce la regăsirea lumii esenţelor. Hermeneutica lui Nietzsche este o hermeneutică negativă şi deschide calea spre alte hermeneutici negative pentru că nu mai crede într-un primat al gândirii, al adevărului şi al conştiinţei.

16. Etapa filosofică a hermeneuticii: Heidegger

Cu filosofia Fiinţei a lui Martin Heidegger, ne reîntoarcem la un moment din evoluţia tematizării comunicării, a semnificării sau a limbii când tema nu era formulată până în ultimele sale concluzii. Dar ne întoarcem totodată şi într-o altă variantă a formulării acestei tematizări. Pentru că diferenţa dintre structuralismul francez şi filosofia heideggeriană a Fiinţei este diferenţa dintre semiologie (sau semiotică) şi hermeneutică în conceperea limbii. Semiologia

structuralistă, cu toate implicaţiile ei filosofice sau teoretice, este rezultatul considerării stricte a limbii din perspectiva unică a funcţiei de comunicare. Putem spune fără să greşim că semiologia structuralistă este o semiologie a comunicării. Dar este posibilă şi o semiologie diferită, pe care, puţin forţat, am putea-o numi semiologie a semnificării. În această accepţiune oarecum forţată şi în opoziţie cu semiologia structuralistă constituită exclusiv pe temeiul funcţiei de comunicare a limbii, hermeneutica ar putea fi considerată o semiologie a semnificării. Distanţa naturală dintre semiologie şi hermeneutică este distanţa dintre conceperea limbii şi textelor din perspectiva funcţiei de comunicare sau din perspectiva procesului de înţelegere. Efectul acestei distanţe poate fi bine sesizat dacă le confruntăm pe amândouă cu fiinţa stranie a tăcerii. O semiologie a tăcerii este o imposibilitate în termeni. Despre semnul care nu este, nu poţi decât să taci. În schimb, o hermeneutică a tăcerii devine aproape obligatorie.

Semiologia are ca obiect semnul şi vede în el un loc al diferenţelor susţinute de sistemul semnificant, de structură. Acelaşi obiect, hermeneutica îl defineşte ca simbol şi caută în el asemănările care evidenţiază arhetipul. La limită, semiologia poate apărea ca o hermeneutică negativă, care se mulţumeşte să reducă simbolul la semn. Celelalte hermeneutici negative reduc simbolul la ceva din afara limbii, din afara sistemelor semnificante: „maeştrii suspiciunii", Marx, Nietzsche şi Freud, caută adevărul simbolului în relaţiile de producţie, în voinţa de putere sau în pulsiunile erotice ale inconştientului. Aşa se face că, în pofida a ceea ce le desparte, semiologia structuralistă şi hermeneutica heideggeriană se află de aceeaşi parte a baricadei teoretice, de partea tematizării limbii. Pentru ambele, limba este o realitate autonomă, chiar o realitate primordială, numai că fiecare o priveşte de pe un alt versant. Pentru ambele, semnificativul este cea mai înaltă formă a raţionalului.

În toată amploarea ei, hermeneutica apare practic, la fel ca şi semiologia, numai pe fundalul tematizării comunicării. Desigur, interesul pentru semne şi pentru interpretarea lor este foarte vechi. Dar Antichitatea clasică şi mai ales patristica n-au produs decât reguli de interpretare disparate. După Renaştere şi mai ales odată cu Reforma se dezvoltă teorii hermeneutice sectoriale, teologice şi juridice. Aşa că în pragul secolului trecut, hermeneutica se prezintă încă drept o disciplină auxiliară în căutarea unor reguli riguroase,

chiar ştiinţifice ale interpretării. Iniţiatorii hermeneuticii moderne, Schleiermacher şi Dilthey, la fel ca Peirce şi Saussure, au publicat prea puţin. Este aici încă o paralelă între destinul modern al hermeneuticii şi semiologiei: şi teoriile hermeneutice sunt numai schiţate şi publicate după manuscrise postume.

Hermeneutica pe care o avem acum în vedere este însă o hermeneutică nouă, o hermeneutică filosofică. După ea, sensul textului şi comprehensiunea implică Fiinţa. Soluţia acestei filosofii hermeneutice la problema comunicării formulată în contextul tematizării limbajului este, succint formulată, aceasta: oamenii se înţeleg unii pe alţii, înţeleg textele şi semnificaţiile din această lume în temeiul Fiinţei şi a raportului lor privilegiat cu ea. Întrucât implică sensul Fiinţei şi capacitatea comprehensivă a omului, această hermeneutică este de fapt o filosofie şi anume filosofia Fiinţei ca prezenţă-absenţă, a lui Martin Heidegger. Ca disciplină metodologică a interpretării, într-o formă explicită şi didactică, ea a fost dezvoltată şi expusă de un discipol al lui Heidegger, Hans Georg Gadamer.

Punctul de plecare al filosofiei heideggeriene, aşa cum se prezintă ea în *Sein und Zeit*, este omul. Statutul singular al omului rezidă în aceea că este singurul între funduri care este conştient de existenţa sa şi de inevitabilitatea morţii sale, care nu are esenţă proprie, întreaga lui esenţă rezidând în existenţa sa, care doreşte mereu să fie altceva decât este şi ajunge să fie mai mult proiect de a exista decât fiinţă. Acest punct de plecare este cel care a facilitat principala confuzie dintre filosofia lui Heidegger şi existenţialismul francez, pe care filosoful german, alături de sursele tradiţionale – sfântul Augustin, Pascal, Kierkegaard –, l-a alimentat în mod evident. Numai că Heidegger nu pune în sine chestiunea omului, ci numai în vederea chestiunii Fiinţei. Omul este un fiind privilegiat, pentru care *a-şi înţelege fiinţa deschide deja un acces spre Fiinţă*. Comprehensiunea Fiinţei este atributul determinant şi faptul fundamental al existenţei umane. Omul este un fiind care înţelege Fiinţa. Heidegger numeşte modul propriu de a exista al omului, *Dasein*, ceea ce înseamnă literal „Fiinţa aici".

Analitica *Dasein-ului* ne arată mai întâi că omul este în lume, respectiv că omul nu este repliat pe sine, ci deschis spre altceva decât el însuşi. „Fiinţa în lume" este existenţialul fundamental, constituţia esenţială a omului, pentru că omul nu poate fi o subiectivitate izolată,

ci numai legat de lume şi înscris în ea. Fiind în lume, omul este în afara sa, după cum şi semnifică etimologia cuvântului: *ek-sistenţă* – a se ţine în afară, a ieşi în afară de Casa sau copacul, muntele sau Dumnezeu *sunt*, numai omul *există*, dacă înţelegem prin *existenţă* această capacitate a omului de a se ţine în afara sa, de a se deschide extatic luminii Fiinţei. Legăturile etimologice dintre „ek-sistenţă" şi „ek-staz" sunt o cheie pentru lămurirea acestei poziţii, întrucât înţelegerea Fiinţei este asemenea unei iluminări religioase.

Dacă revenim la sensul dinamic al cuvântului *transcendenţă* – nu ordine statică superioară şi suprapusă ordinii acestei lumi, ci efort de depăşire – putem spune că omul este transcendenţă în imanenţă. De aceea omul este un „aici" al Fiinţei şi chestionarea filosofică asupra Fiinţei nu poate începe decât cu o hermeneutică a fundului sau cu o analitică a existenţei, cu o interpretare a existenţei în funcţie de Fiinţa care se manifestă. După cum se vede, elucidarea constituţiei ontologice a omului, a „fiinţei-aici", nu este decât drumul care duce spre elaborarea chestiunii Fiinţei – mai precis: chestiunea fundamentală se poartă asupra sensului Fiinţei – problemă nu numai obscură în sine, dar şi atât de rău pusă în evoluţia metafizicii occidentale.

A doua transcendere pe care ne-o înfăţişează analitica existenţei, după cea care deschide individul spre lume, este cea care îl îndreaptă spre ceilalţi oameni. Într-adevăr, nu există Eu decât în relaţie cu Celălalt, sau, ceea ce psihologiile cele mai lipsite de speculaţie teoretică ne-o confirmă, nu există *Ego* decât în relaţie cu *Alter*. Chiar când gândim în adâncul sufletului nostru, în solitudinea minţii noastre, încă suntem „cu alţii" şi Celălalt este şi el prezent. *Mitsein* şi *Auchsein*, „a fi cu „şi „a fi de asemenea", cei care co-există cu noi sau, pur şi simplu, cei care sunt şi ei alături de noi, sunt constituenţii propriei noastre existenţe, ceea ce Heidegger numeşte existenţialele *Dasein*-\x\m.

În al treilea rând, omul este continuu îndreptat spre viitorul său şi elaborează proiecte. Într-adevăr, noi suntem mereu înaintea noastră, proiectându-ne pe noi înşine în proiectele noastre. Omul este o fiinţă mereu orientată spre posibilităţi şi de aceea noi suntem mereu îngrijoraţi. Noi acţionăm mereu pentru ceva care este în viitor, ceea ce face ca omul să fie mereu grijă şi temporalitate. De aceea, peâltru Heidegger conceptele cardinale nu sunt, ca în filosofia tradiţională, Fiinţa şi Gândirea, ci Fiinţa şi Timpul. Timpul se prezintă ca mediere

între om şi Fiinţă în două sensuri: omul accede la Fiinţă trecând prin timp. El trebuie să se ridice la totalitatea existenţei pentru a atinge Fiinţa. În acest sens, Fiinţa este proiectul pe care îl efectuează omul. În al doilea sens, Fiinţa este cea care, trecând prin timp, atinge omul. Fiinţa are nevoie de timp, pentru a ajunge la om şi în acest sens omul este proiectul Fiinţei.

În al patrulea rând, suntem conştienţi că viaţa noastră va avea un sfârşit, suntem conştienţi de inevitabilitatea morţii noastre. De la naşterea sa şi în orice clipă omul este ameninţat de moarte, căci este în orice clipă destul de bătrân pentru a muri. Continua reprezentare a posibilităţii morţii produce în noi un sentiment de angoasă. Suplimentar, omul este fiinţa care pune în chestiune propria sa existenţă, care adică o pune în joc, ca miză, o supune pericolului. Din faptul că esenţa omului rezidă în existenţă, că existenţa omului este fără esenţă, urmează o continuă contestare a existenţei sale. Aceasta este sursa angoasei care însoţeşte transcenderea dinspre aparenţă spre fiinţă a fiindului care suntem noi.

În fine, în al cincilea rând, omul este angajat în transcenderea de la o existenţă inautentică la o existenţă autentică. Astăzi, cel mai adesea, omul se află în rătăcire, decăzut de la fondul său, străin de Fiinţă. În plus, el este încurcat în multiplicitatea fiindului, nu mai este atent la Fiinţă, o uită şi, în final, o neagă. În relaţia omului cu lumea, intervine atenţia îngrijorată faţă de lucruri şi faţă de ceilalţi. Omul riscă astfel să se piardă printre oameni şi lucruri, să-şi piardă eul autentic. Înstrăinat de sine însuşi, el este înstrăinat şi de fundamentul său. De acea, el nu stăpâneşte fundurile pornind de la profunzimile Fiinţei, ci, devorat şi aservit de ele, este lipsit de propria şi libera sa desfăşurare. Acoperit de către funduri, fondul Fiinţei îi rămâne obscur şi abstract. Încă mai mult este omul aservit şi devorat de ceilalţi. Fiecare persoană (*der Einzelne*) este atât de prinsă în angrenajul altora – *altora* în general, nu neapărat anumiţi *alţii* –, încât nu mai trăieşte el însuşi. În locul eului se instalează „se"-ul, „eu însumi" dispare în *man selbst*". „Se"-ul, impersonalul colectiv, exercită o tiranie cu atât mai eficace cu cât este discretă. Omul care se determină pe sine din interior este înlocuit cu cel dirijat de opiniile colective din afară, şi aceasta este valabil chiar şi pentru non-conformist, care este dirijat prin instalarea lui în negaţie. Dictatura impersonalului colectiv generează mediocritatea. Orice superioritate este coborâtă pe tăcute şi fiecare

lasă pe „nimeni" să decidă pentru el, pentru că, dacă impersonalul colectiv decide, dacă „se"-ul decide, „nimeni" este cel care decide. Cufundată în coexistenţa (*Mitsein*) cu ceilalţi oameni, existenţa omului nu poate fi decât risipire, divertisment şi dizolvare în anonimatul colectivităţii. Noi ne aflăm în lume sub dominaţia impersonalului colectiv, cu prejudecăţile, curiozităţile şi preocupările sale frivole, care ne deturnează de la a medita sau reflecta asupra destinului nostru autentic.

Ceea ce ne smulge acestui impersonal colectiv şi ne impune alternativa ineluctabilă de a fi în chip autentic noi înşine sau de a nu fi este sentimentul de a fi aruncat în lume fără justificare, de a fi abandonat în faţa unor primejdii care ne ameninţă de pretutindeni şi de nicăieri, cu singura certitudine de a nu mai fi. Sentimentul morţii şi angoasa care-l însoţeşte impulsionează trecerea de inautenticitate la autenticitate, stare în care omul este unit cu fundamentul său şi îl trăieşte. Neplăcutul sentiment al angoasei are la Heidegger un rol existenţial deosebit: acela de a ne pune în contact cu neantul, pe fondul căruia se detaşează tot ceea ce este şi în care tot ceea ce este este ameninţat să se năruie în fiecare clipă. Totalitatea existenţei omului se desfăşoară după cele trei dimensiuni ale timpului: trecut, prezent şi viitor. Dar, după fiecare din cele trei dimensiuni, omul este ţinut sau fondat în neant. Ca şi cum la cele trei întrebări: *unde mergem*? *de unde venim*? *cine suntem*? răspunsul ar fi mereu unul şi acelaşi: neantul. În raport cu viitorul, omul proiectează noi posibilităţi de realizat. Neantul apare întrucât viitorul este voalat şi nimic nu ne garantează că aceste posibilităţi se vor realiza. Omul este plasat astfel în neantul care ad-vine, în neantul viitorului. Dar neantul apare şi în raport cu trecutul: ca „fiinţa aici", omul este mereu plasat în faţa sa însăşi, pur şi simplu pentru că este *aici* şi trebuie să fie *aici*, *de unde* rămânându-i obscur. Acesta este neantul originii sale. În fine, în prbzent omul se pierde în relaţiile sale cu ceilalţi oameni, se pierde în vanităţi. Neantul care irumpe în prezent este neantul a ceea ce se întâmplă constant.

Cel mai adesea, omul fuge de neant, i se refuză datorită impresiei că acesta îi răpeşte totul, că îl privează de certitudinile sale cotidiene. Această fugă îl livrează vârtejurilor lumii fiindului şi îl condamnă la inautenticitate, smulgându-l clipă de clipă totalităţii existenţei şi lui însuşi. În măsura în care i se expune deschis şi îl asumă cu dârzenie, neantul îl salvează de la această cădere. Eliberarea omului

de tirania fiindului este pe măsura puterii lui de îndurare faţă de neant, care îl smulge multiplului şi îl deschide la unu. Acest unu nu se profilează până aici decât ca neant, dar un neant care face semne dincolo de el însuşi. Trebuie suportată angoasa, ca stare fundamentală în care se manifestă neantul pentru că ea ne deschide totalităţii existenţei şi, astfel, autenticităţii. Astăzi atâţia oameni fug de angoasă şi neant căzând în inautenticitate. Heidegger recomandă, dimpotrivă, de a accede la autenticitate răbdând şi traversând neantul: returul la Fiinţă se face ca traversare a neantului.

Astfel încât, existenţial, Heidegger ajunge să răstoarne dramatic formula filosofiei greceşti presocratice, „din nimic nu apare nimic", afirmând că „orice fiinţă, ca fiinţă, apare din neant". Tentativa lui Heidegger, de a da realitate neantului, a fost apreciată ca originală de

L

mulţi comentatori. Neantul nu coincide cu simplul nimic. „Neantul este vălul Fiinţei" sau în neant noi reîntâlnim mereu Fiinţa într-o manieră voalată. Neantul este neantul fiindului. Fiinţa, altul oricărui fiind, este şi ea ne-fiindu-l şi, în acest sens, neantul. Neantul pe care îl invocă filosofic Heidegger este un neant activ, care aneantizează orice lucru şi face să se clatine din temelii lumea care apare din el. El este fondul negativ al fiindului din care Fiinţa se detaşează printr-un fel de ruptură.

Ce este atunci Fiinţa? Heidegger ne învaţă că o veritabilă chestionare nu trebuie să fie agresivă. Cel care întreabă, în acest caz, trebuie să se deschidă la ceea ce este chestionat şi să devină locul permeabil revelaţiei. Pentru a gândi Fiinţa în sens heideggerian, trebuie să o trăieşti. Cel care se preocupă astfel de a răspunde la şi de chestiunea Fiinţei este gânditorul, nu filosoful şi încă mai puţin metafizicianul. A şti cum să chestionezi Fiinţa este a şti cum s-o aştepţi, dacă este nevoie, chiar toată viaţa. Singur omul între funduri are privilegiul de a asculta şi răspunde la chemarea Fiinţei. Destinul omului este de a face Fiinţa înţeleasă în lume, de a-i favoriza venirea sau de a o înstăpâni. De aceea el nu este „stăpânul fundurilor", ci „păstorul Fiinţei". Fiinţa are nevoie de om chiar dacă în întâlnirea cu omul ea este esenţialmente ascunsă. Aceasta este situaţia fundamentală a omului şi ea durează cât istoria. Totodată îi este proprie – chiar exclusivă, pentru că lipseşte celorlalte funduri – favoarea dezvăluirii Fiinţei. Ceea ce este un dar periculos, poate cel

mai periculos dintre daruri. Pentru că Fiinţa în manifestarea sa însăşi este ascunsă şi retrasă, oamenii sfârşesc prin a nu-i mai da atenţie, a o neglija, uita, chiar nega. Datorită acestei învăluiri a Fiinţei, omul este cel mai supus pericolului dintre toate fundurile. Acestea se găsesc pe ele însele şi se dezvoltă cu siguranţă, pe când omul este supus incertitudinii, se poate pierde sau distruge.

Dacă nu ne îngăduie să concepem Fiinţa prin categorii, Heidegger nu ne propune nici să o gândim prin analogii sau prin substituire figurată, ci prin efortul de pătrundere mentală şi chiar fizică. Poate că cea mai bună comparaţie pe care ne-o putem îngădui este cea pe care ne-o oferă exemplele lui Heidegger. Fiinţa fundurilor este ceva de ordinul fiinţei picturii sau muzicii: simţim în muzică sau în pictură ceva care ne atinge direct şi care este chiar ceea ce este respectivul tablou sau respectiva piesă muzicală. Dar este altceva decât constituenţii materiali ai tabloului sau ai cântecului: o evidenţă clară, dar impalpabilă; proximitatea învăluitoare, dar şi un recul infinit.

La fel ca în teologia negativă, Heidegger încearcă să ne spună ce este Fiinţa prin opoziţie la ceea ce nu este ea. Fiinţa se opune devenirii, fiind mai degrabă permanenţă; Fiinţa se opune aparenţei, fiind ceea ce este identic; Fiinţa se opune gândirii, fiind prezenţă actuală; în fine, Fiinţa se opune la ceea ce nu mai trebuie să fie, ca şi ceea ce este deja aici. Cele patru caracteristici ale Fiinţei – permanenţă, identitate, disponibilitate, prezenţă – ne prezintă una şi aceeaşi caracteristică: prezenţa constantă (*Standige Anwesenheit*). Cele patru opoziţii prin care Heidegger defineşte Fiinţa – devenirea, aparenţa, gândirea şi ceea ce trebuie să fie – nu sunt însă ficţiuni, ci realităţi, forţe care se opun Fiinţei şi care determină, domină şi penetrează, în înlănţuirea lor multiplă, deja de mult timp existenţa noastră şi o ţin în confuzia Fiinţei. Dar atunci apare problema: în ce sens al cuvântului Fiinţă, cel care devine, cel aparent, gândirea şi ceea ce trebuie să fie sunt ei funduri? Fiinţa, care prin intermediul celor patru opoziţii părea să fie astfel circumscrisă, „trebuie transformată într-un cerc încercuitor", fundamentul oricărui fiind. Dar, din momentul când Fiinţa este lărgită până la punctul de a cuprinde şi ceea ce părea să i se opună, ea încetează să mai poată fi definită. îmbrăţişând propriile opoziţii, devenirea, aparenţa, gândirea şi ceea ce ar trebui să fie, Fiinţa se dispersează în multiplicitatea fundurilor şi ne scapă. Nouă nu ne mai rămân decât fundurile, care, la rândul lor, devin ceva vag şi vid.

Fiinţa este fundamentul fiindului. Al doilea înţeles al ontologiei fundamentale rezidă în luminarea Fiinţei ca fundament al fiindului. Fondând fundul, Fiinţa este însă ea însăşi fără fond, este „abis fără fund", prăpastie (*Ab-grund*), cum spune Heidegger. Fiinţa însăşi nu este ea însăşi sau în ea însăşi. Fiinţa nu are un fond distinct de sine, în care să-şi aibă fundamentul său, cum este cazul fiindului. Ea nu este nici propriul fond au *causa sui* (cauză de sine), cum este cazul substanţei. Ea este nefondată atât ca temei, cât şi ca motiv. De aceea Fiinţa nu poate fi interpretată ca o necesitate absolută, cum se face, în general, în filosofie cu principiul, ci trebuie înţeleasă ca joc, „un joc nobil, jocul cel mai nobil, liber de orice arbitrar", care nu coincide cu hazardul, ci trimite la libertatea care guvernează tot. Ceva poate să fie sau să nu fie şi în manifestarea Fiinţei în fiind se vădeşte nu necesitatea, ci libertatea jocului. Tot jocul, fără origine şi fără limitări, era fundamentul şi pentru filosofia lui Nietzsche. În raport cu omul, faţă de care este atât imanentă, cât şi transcendentă, Fiinţa este destin. În destin, Fiinţa se desfăşoară ca istorie, ceea ce desemnează timpul însuşi ca orizont al ei. În definirea Fiinţei, jocul şi destinul sunt inseparabile: jocul este mereu destin, după cum destinul este mereu joc.

Între Fiinţă şi fundul care este omul există o strânsă corelaţi viate. Adversa reciprocitate a Fiinţei şi omului, conjuncţia şi disjuncţia lor evidentă în jocul destinului a fost semnalată de Heidegger spre sfârşitul carierei sale de gânditor printr-un semn particular: în *Zur Seinstrage*, Fiinţa apare barată cu o cruce care exclude orice independenţă a ei de fundul care este omul. Omul şi Fiinţa sunt atât de strâns legaţi, încât trebuie, în final, evitat pluralul. Paradoxul este că, cu toată identitatea, diferenţa ontologică îşi păstrează valoarea, astfel că Fiinţa rămâne fondul omului, fără a-i fi egală. De ce, atunci, atâta risipă speculativă, de ce atâta poezie a gândirii pure dacă rezultatul pare atât de aproape de poziţiile umanismului tradiţional? După cum chiar Heidegger a arătat expres, într-un text tradus în româneşte, *Scrisoare asupra umanismului*, termenul de umanism şi-a pierdut sensul odată cu uitarea Fiinţei. Această uitare rabate omul asupra lui însuşi şi face din el un centru care se fondează pe sine însuşi şi care se luminează pornind de la sine însuşi. Astfel situaţia omului este falsificată, ceea ce privează umanismul de conţinutul lui. De aceea el nici nu-şi pune problema umanismului, ci pe cea a sensului Fiinţei. Pentru că aceasta

este problema pe care filosofia heideggeriană îşi propune să o rezolve: problema comunicării dintre fundul cu totul privilegiat – dar şi periclitat totodată –, care este omul, *Dasein-ul*, şi Fiinţă. Căci, la urma urmei, nu atât Fiinţa – pe care nu o poate defini şi o consideră chiar acategorială, deci de nedefinit logic – şi cu atât mai puţin omul – care, decăzut şi rătăcit de la Fiinţă, nu este nimic, sau este mai puţin decât nimicul – interesează gândirea heideggeriană, cât relaţia dintre cei doi. Relaţie care ar fi greşit să o gândim în termenii axiologici, ai valorii, sau ai umanismului tradiţional şi despre care nu putem spune decât că este autentică sau inautentică.

Astfel interpretată, filosofia heideggeriană se înscrie în tematizarea filosofică a comunicării, caracteristică epocii noastre. Desigur, aşa cum spuneam mai sus, această comunicare este gândită hermeneutic, nu semiologic. Relaţia dintre om şi Fiinţă este un joc al interpretării, o hermeneutică existenţială, şi o provocare a destinului, o interpelare destinată. Şi nu numai comunicarea, ci şi limba este deosebit de prezentă. Fiinţa nu există practic nicăieri în felul în care existau principiile transcendente ale filosofiei tradiţionale. Dacă ea are un alt loc privilegiat de prezenţă decât fundul particular care este omul, acest loc este cu siguranţă limba. Limba este adăpostul Fiinţei, ne spune Heidegger în a doua perioadă a carierei sale teoretice. Şi sensul acestei afirmaţii este mai vast decât simpla situare a adevărului. Pentru că este vorba aici şi despre un al treilea tip de adevăr, diferit de adevărul-corespondenţă aristotelian sau de adevărul-coerenţă kantian, şi anume adevărul semnificaţie. În general, odată cu refuzul de a reduce limba la un simplu instrument, ideea acestui tip de adevăr este prezentă în toate orientările care se împărtăşesc din această tematizare. La Heidegger, acolo unde limba este însăşi puterea de semnificare a Fiinţei, adevărul este gândit ca „scoatere din ascundere”. O scoatere din ascundere pe calea poeziei sau filosofiei, a gândirii poetice sau a gândirii existenţiale autentice. În general, pentru a doua parte a evoluţiei filosofiei lui Heidegger, Fiinţa pare să se afle mai degrabă şi mai sigur în poezie – în marea poezie a lui Hölderlin, Ştefan Georg, Trakl şi Rilke – şi în limbă, decât în fundul care este omul. Se evidenţiază aici încă una din caracteristicile generale ale celei de-a treia tematizări: autonomia pe care o câştigă limba se însoţeşte, aşa cum prevenise, de altfel, Foucault, cu o estompare pe măsură a chipului omului.

Comunicarea dintre om şi Fiinţă, de autenticitatea căreia se interesează toată gândirea heideggeriană, mai permite o comparare interpretativă. E adevărat, o interpretare oarecum forţată, pentru că filosofia heideggeriană nu o autorizează în niciun fel. Aşa cum prevenisem de la început, această filosofie greu de interpretat şi de expus devine mai transparentă de îndată ce invocăm experienţa religioasă. Putem acum compara rezultatul ultim pe care l-am obţinut, comunicarea autentică dintre om şi Fiinţă, cu ceea ce este în experienţa religioasă comunicarea omului cu Dumnezeu. Desigur, încap aici numeroase corective, pe care afirmaţia lui Heidegger le concentrează într-o formulă splendidă: „Ne-am născut prea târziu pentru zei şi prea devreme pentru Fiinţă…”. Dar nu este mai puţin adevărat că, pentru gânditorul dispus să interpreteze lirica modernă ca pe psalmi, refuzul de a gândi Fiinţa prin reducere la esenţă lasă numai o alternativă, dacă nu bună, cel puţin constructivă: de a o gândi ca Persoană. Desigur, Heidegger refuză onto-teologia şi n-a revenit la grecii presocratici pentru a recurge apoi la soluţii simple. Persoană, prin libertate şi implicare destinată, Fiinţa heideggeriană rămâne totuşi impersonală faţă de posibilele hierofanii care ar readuce-o la fundul prezent.

Chiar şi la Heidegger, hermeneutica este numai parţial vizibilă. Sein und Zeit absoarbe în întregime preocupările de la primele sale cursuri din anii ’20. Apoi trecerea mai hotărâtă spre fenomenologie şi turnura (Kehre) spre limbă pe care o ia gândirea sa după anii ’30 acoperă şi mai mult acele prime preocupări hermeneutice ale tânărului Heidegger. Desigur, hermeneutica rămâne osatura gândirii sale, iar limbajul un alt cuvânt pentru hermeneutică. De aceea hermeneutica nu este la Heidegger o teorie a interpretării, ci chiar interpretarea. Hermeneutica face accesibil Dasein-ul propriului său Dasein în privinţa caracterului său de a fi. Dasein-ul îşi asigură pe calea hermeneuticii propria explicitare a propriei fiinţe. Dar totodată el se implică hermeneutic în mişcarea comprehensiunii.

Schimbarea pe care Heidegger o aduce în planul hermeneuticii, comparabilă cu arbitrarietatea semnului a lui Saussure în planul semiologiei, este refuzul concepţiei epistemice asupra înţelegerii. Heidegger răstoarnă situaţia considerând, invers, cunoaşterea drept secundară şi ea izvorând dintr-o comprehensiune mai elementară care este departe de a fi strict cognitivă. Este ceea ce se numeşte

preînţelegere sau precomprehensiune (Vorverstănânis), adică structura de anticipare a înţelegerii: „situaţia existenţială prealabilă circumscrie cadrul pretenţiei de validitate a oricărei încercări de interpretare". A înţelege un lucru înseamnă a te dovedi la înălţimea lui, a-l putea lua într-un anumit fel. Heidegger consideră aspectul implicit, „prelogic", hermeneutic, prealabil celui apofatic, propoziţional. El foloseşte termenul de hermeneutică pentru a caracteriza comprehensiunea antepredicativă, fără ca totuşi să iasă, aşa cum Husserl o făcea, în afara limbajului".

În spiritul întregii sale gândiri, Heidegger nu vrea să ne lase să luăm drept simple şi adevărate propoziţiile cunoaşterii ştiinţifice. El vrea să ne arate că nici discursul ştiinţei nu scapă înrădăcinării în structura grijii (Sorge) Dasein-ului. Pentru că reprezentarea unui adevăr absolut porneşte din refuzul finitudinii congenitale a existenţei noastre, iar căutarea unui fundament ultim şi atemporal este o fugă iluzorie a omului din faţa radicalei sale temporalităţi. Prin urmare, a căuta un adevăr ultim şi universal înseamnă a construi înţelegerea pe modelul unei cunoaşteri care nu poate fi niciodată realizată. Soluţia existenţială rezidă în acceptarea senină a finitudinii. Soluţia hermeneutică este acceptarea prejudecăţii, a structurii de anticipare a judecăţilor noastre, ca aspect ontologic pozitiv al înţelegerii noastre. Consecinţa directă este refuzul istorismului construit pe modelul epistemic al ştiinţelor exacte. Consecinţa pozitivă mai generală este refuzul metodei pentru că nu pot exista propoziţii enunţiative clare care să poată traduce suferinţa facticităţii şi finitudinii noastre.

A doua inversare se petrece în însăşi structura demersului hermeneutic. Relaţia clasică dintre interpretare şi înţelegere se răstoarnă: interpretarea devine explicitarea (Auslegung) înţelegerii. Dacă în vechea hermenutică explicitarea interpreta pentru a conduce la înţelegere, în hermeneutica heideggeriană înţelegerea este interpretată explicitant. Apare la acest punct urma unei moşteniri nietzscheene a întrebării: „cine vorbeşte?", „cine interpretează?". Ceea ce trebuie să pună în lumină interpretul este precomprehensiunea. Pentru a explicita corect un gest al altcuiva sau un text, trebuie să ne devină clară propria situaţie hermeneutică. Alteritatea a ceea ce este de lămurit poate apare numai dacă ne controlăm propriile prejudecăţi.

Din această perspectivă este rezolvată problema cercului hermeneutic. În vechea hermeneutică cercul rezultă din mişcarea de

du-te-vino între interpretare şi înţelegere. La Heidegger mişcarea este, cum spuneam, inversă: de la înţelegere la interpretare. Rezultatul este că această figură, vicioasă logic, a blocat hermeneutica anterioară. După răsturnarea relaţiei dintre explicitarea interpretantă şi înţelegere, el nu mai poate fi considerat vicios. Problema hermeneutică nu este de a ieşi din cerc, ci de a te angaja convenabil în el.

Prezentarea noastră a forţat puţin litera în numele spiritului gândirii lui Heidegger, pentru că în textele sale nu există nicăieri atâta hermeneutică explicită. După cum spuneam, şi termenul este destul de rar. În scrisoarea din 05.01.1973 către Poggeler, Heidegger spune, nu fără o uşoară ironie, că hermeneutica filosofică e treaba lui Gadamer. Şi într-adevăr, hermeneutica filosofică a secolului nostru, atâta câtă este în sens riguros, se află în câteva din lucrările lui Hans Georg Gadamer şi Paul Ricoeur.

17. Etapa filosofică a hermeneuticii: Gadamer

Hermeneutica lui Gadamer se formează în trena filosofiei heideggeriene şi în dialog şi opoziţie cu semiologii structuralişti. Abia în forma lor deplină şi pe fundalul care le este propriu, acela al tematizării filosofice a comunicării, semiologia şi hermeneutica se arată a fi, după despărţirea lor în pragul modernităţii, în contrapoziţie, în tensiune negatoare reciprocă.

Locul opoziţiei dintre semiologiile structuraliste şi post-structuraliste şi hermeneuticile heideggeriano-gadameriene este problema autoînchiderii referenţiale. După semiologii structuralişti, textul e autoreferenţial sau intertextual: nu trimite decât la el însuşi sau la alte texte. Pentru hermeneutică, cu toată autonomia şi primordialitatea neinstrumentală a limbii, ea este însoţită mereu, ca de o umbră, în vechea hermeneutică, de gândire, în noua hermeneutică, de Fiinţă (aşa cum o gândeşte Heidegger). La Gadamer orice text are, direct sau indirect, referenţialitate: „Fiinţa e referinţa nesuprimabilă a oricărui text" şi „conştiinţa referenţialităţii refuză iluzia ficţionalităţii absolute".

Dar ca şi semiologii structuralişti, Gadamer afirmă că limba l-a făcut pe om şi nu invers. Limba nu este un instrument pe care să-l folosim, (în definitiv, s-o recunoaştem, omul nu mai e definibil atât prin gândire, cât prin limbaj; suntem mai siguri că omul vorbeşte, decât că gândeşte: mai degrabă decât animal raţional, omul este un animal locvace.) Atât Heidegger, cât şi Gadamer consideră că limba nu

este un obiect opus subiectului, ci un orizont solidar cu subiectul în translaţie spre viitor, incluzând obiectivitatea în propria-i procesualitate. Relaţia *om-limbă* diferă de relaţia *subiect-obiect*. Limba nu e nici emergenţă a subiectivităţii: ea este o substanţă coerent structurată a omului, care nu e centrată pe ego. Limba este fluxul efectiv al existenţei umane.

Totodată, Gadamer este mai aproape de hermeneutica teologică decât Heidegger. Spre deosebire de Heidegger, el afirmă că limba este obiectivă în chip suplimentar şi pentru că în spatele ei se succed generaţii care transmit o tradiţie. Astfel, Gadamer reabilitează tradiţia şi autoritatea textelor transmise prin tradiţie. Înainte de momentul culminant kantian al modernităţii, tradiţia, cu conceptele ei de judecată, gust şi simţ comun, aparţine cunoaşterii. Kant este cel care contestă validitatea tradiţiei pentru a putea impune critica autonomizantă şi libertatea de judecată a subiectului, indiferent de alte autorităţi decât raţionamentul logic. Pentru Heidegger lucrurile stau puţin altfel: limba ne preexistă, ne precede; ea fundamentează ontosul uman, reprezentând ontosul faţă de gândire, deoarece judecata este subiectivă, pe când prejudecata este ontos. Limba este prejudecata, înainte de oameni şi de judecata lor. Limba este marea prejudecată istorică ce ne ajută să înţelegem. Judecata gândirii este subiectivă, în timp ce prejudecata, limba care stă înaintea judecăţilor noastre, este „obiectivă", înţelegerea devine consecinţa felului în care e concepută limba. Conceptul central al hermeneuticii, înţelegerea, este un proces comprehensiv, esenţial, nepsihologic, nesubiectiv. Gadamer spune că „înţelegerea nu trebuie gândită ca o operaţie a subiectivităţii, ci ca o implicare în procesul tradiţiei, în care trecutul şi prezentul se mijlocesc continuu". Pentru hermeneutica anterioară, înţelegerea era faţa interioară a explicaţiei, era cunoaşterea rezultată din substituirea cauzelor prin motive. Această atitudine era cvasicognitivă: natura acţionează prin cauze (după raţiunea pură kantiană), iar omul acţionează prin scopuri (după raţiunea practică kantiană); iar scopul e imaginea simetrică a cauzei. Pentru Gadamer, înţelegerea este un proces ontologic mijlocit de ontos-ul limbii şi susţinut de tradiţie. Greutatea tradiţiei în hermeneutica lui Gadamer vine de la ideea că istoria acţionează asupra noastră mai mult decât ne dăm seama şi suntem dispuşi să admitem. Omul este alcătuit în mai mare măsură din prejudecăţile decât din judecăţile sale. În ultimă instanţă înţelegerea

rămâne în temeiul heideggerian al Fiinţei.

În hermeneutica post-romantică a lui Dilthey, a înţelege însemna a cunoaşte interioritatea cuiva, dincolo de semnele senzoriale şi prin intermediul lor. El credea că, dincolo de orice deosebiri de epocă, cultură, clasă, rasă, este posibil să reconstituim trăirile altora: exegetul nu are decât să-şi transpună experienţa proprie de viaţă într-un mediu social-istoric reconstruit. Gadamer, iniţial, îi urmează pe Schleiermacher şi Dilthey, după care sarcina hermeneutului este de a înţelege autorul mai bine decât s-a înţeles el însuşi pe sine. Apoi revine pentru a spune că hermeneutul înţelege opera într-un context superior prin generalitate şi astfel depăşeşte gradul de conştientizare al individualităţii creatoare.

Mersul istoriei este cel care raţionalizează momentul anterior, oferind o perspectivă mai generală. Necesitatea acestui travaliu al istoriei în procesul hermeneutic este consecinţa finitudinii comprehensiunii noastre.

Eroarea hermeneuticilor clasice, istorico-psihologice, este de a crede că istoria poate fi oprită pentru a produce momentul unei cunoaşteri nerelative, ştiinţifice. Chiar istoricitatea vieţii subminează constituirea epistemologică a disciplinelor socio-umane. Gadamer acuză naivitatea pozitivistă a istorismului care poate crede că istoria îşi încetează efectele în urma apariţiei conştiinţei istorice. De aceea cunoaşterea şi aplicarea nu sunt două momente distincte şi succesive, ci un singur tot. Tot imposibilitatea hermeneuticii de a se sustrage istoriei face din ea o disciplină producătoare: în mişcarea istoriei de câte ori înţelegem, „înţelegem altfel".

Modelul procesului hermeneutic este dialogul (Gespräch). Interpretarea textului este Gespräch mit dem Text, coff-vorbire, dialog cu textul. Sarcina hermeneuticii, spune Gadamer, se înţelege pe sine ca o intrare în vorbă cu textul. Această înţelegere este o experienţă cu textul, de parcă textul sau tradiţia ar fi persoane. Înţelegerea este experienţă (Erfahrung, experienţă, aflare) a persoanei, adică experienţă cu textul sau tradiţia ca şi cum ar fi persoane, adică ar vorbi „de la sine ca un tu". Gadamer se împotriveşte tratării textelor ca obiect fie că perspectiva este ştiinţifică, fie estetică. Dialogul ca proces hermeneutic ne arată că înţelegerea înseamnă mai degrabă participare la o tradiţie decât stăpânirea unui sens.

Dialogul e făcut din întrebări şi răspunsuri nu din enunţuri, ca

entităţi neutrale şi autosuficiente. Interpretul se află în faţa sarcinii de a descoperi întrebarea la care textul a oferit un răspuns. Se poate înţelege textul descoperind la ce întrebare a răspuns discursul sau gestul. Întrebarea se adresează nu numai textului, ci şi tradiţiei. Noi nu emitem, ci suportăm întrebarea. Heidegger spunea că „întrebarea este pasivitatea noastră în expunere". Întrebarea vine din negativitatea experienţei noastre care contrazice tradiţia, prejudecata, inerţia ideologică. Descoperim mereu că totul e altfel decât credeam. Tot astfel, răspunsul vine singur când îl meriţi; totul e să fii pregătit pentru el pentru că înţelegerea este ontică.

Procesul hermeneutic se produce pe teren lingvistic. „Limba vine la rostire", spune Gadamer. Limba este mediul universal în care înţelegerea se înfăptuieşte de la sine iar subiectivitatea nu are ce căuta aici. Hermeneutica filosofică nu elaborează o tehnică; ea este o descriere fenomenologică a ontosului ca şi condiţie a înţelegerii.

În hermeneutica anterioară, intervalul dintre momentul interpretării şi momentul producerii operei era anulat de interpretare şi înţelegere. Distanţa se rezolva prin empatie, prin transpunere în orizontul producerii operei sau evenimentului istoric. La Gadamer, intervalul are consistenţă. Hermeneutica trebuie să spună cum, împotriva acestui interval care separă situaţii şi orizonturi, e posibilă înţelegerea. Hermeneutica veche îl reducea pe celălalt la noi înşine. La Gadamer există o procesualitate istorică ireversibilă, respectiv o diferenţă a celuilalt faţă de noi. Intervalul, distanţarea, sunt necesare pentru luciditatea noastră şi pentru că procesele istorice sunt orientate şi dobândesc semnificaţie prin efectele lor (Wirkungsgeschichte).

Transpunerea empatică, transcenderea propriului orizont sunt imposibile. Istoria este orientată ireversibil dinspre trecut spre prezent, devenind semnificantă prin contopirea orizonturilor. Cu ceea ce a filtrat intervalul, ne îmbogăţim orizontul nostru prin orizontul celuilalt. Orizontul vechi este compatibil cu al nostru, întrucât suntem pe aceeaşi linie de tradiţie. Tot ceea ce se petrece aici este ontic. Consecinţa afectează statutul de metodă a hermeneuticii: nu există reguli fundamentale pentru înţelegere care să fie universale prininteresau transsubiectivitate. Chiar dacă formulăm astfel de reguli, ele nu duc la rezultatul dorit. Gadamer numeşte această reorientare a hermeneuticii de la metodologie la examinarea condiţiilor şi

posibilităţii înţelegerii, „cotitura ontologică" a hermeneuticii sub conducerea limbajului (este titlul secţiunii a 1 ll-a din *Warheit und Methode*)."]:

Cercul hermeneutic este o regulă ce se impune singură prin ceea ce se petrece de fapt: întregul este înţeles prin părţile sale constitutive, şi invers, părţile sunt înţelese dinspre întreg. Problema este aceea a intrării în cerc: Heidegger şi Gadamer au propus soluţia preînţelegerii întregului fără prealabila înţelegere a părţilor. Soluţia lui Gadamer are în vedere preînţelegerea sprijinită de tradiţie. Creditarea (anticiparea) perfecţiunii e un concept gadamerian suplimentar faţă de Heidegger: inteligibil e doar ceea ce prezintă o unitate perfectă de sens. Ipoteza este că atunci când interpretăm ceva presupunem că e ceva cu sens şi adevărat atât în sine cât şi în raport cu orizontul înţelegător. Putem anticipa asupra sensului citind, spre exemplu, titlul unei cărţi.

Înţelegerea se mişcă circular, lărgind în cercuri concentrice unitatea sensului înţeles. În acest du-te-vino între întreg şi părţi, criteriul înţelegerii este acordul coerent al părţilor, amănuntelor, cu întregul şi acordul întregului cu orizontul constituit al înţelegerii. Ceea ce se realizează prin interpretare este lărgirea în cercuri concentrice a unităţii sensului înţeles. Sensul iniţial se poate corecta cu condiţia ca sensul descoperit să se adauge tradiţiei (hermeneutica biblică spusese că în afara tradiţiei devii sectant). Pentru Gadamer, care înlocuieşte implicit ceea ce este limba, la Heidegger, prin tradiţie, tradiţia este mereu certă şi definitivă, iar discontinuităţile absolute desfiinţează înţelegerea. Înţelegerea urmează tradiţia, eventual o reformulează în lumina efectelor ei istorice, dar n-o poate niciodată răsturna.

Hermeneutica filologico-retorică şi cea istoric-psihologică văd în mişcarea circulară a interpretării un instrument formal. Heidegger şi Gadamer spun că cercul este real, că se roteşte dar şi înaintează în timp. Mişcarea nu este numai formală, tehnică, instrumentală. Anticiparea de sens a comprehensiunii, care rezultă din apartenenţa noastră la o tradiţie, deschide cercul spre viitor. Cercul nu mai este numai ciclicitate, ci descrie de fapt intersecţia mişcării tradiţiei cu mişcarea interpretului. Pentru Gadamer, cercul nu e metodologic, el descriind un moment structural ontologic al înţelegerii.

lui

I. Postmodernism

18. Deconstrucţie, „hermeneutică slabă" şi pragmatică

discursivă

Cea mai sintetică şi frecventă caracterizare a epocii actuale a culturii occidentale este aceea de postmodernă. Filosofia pare să se simtă la ea acasă în acest context şi formele ei de manifestare sunt multiple. O întâlnim mai peste tot: în inima criticii literare şi a manifestărilor artistice programatice, în nucleul metaforic al teoriilor ştiinţifice, în etica şi dreptul ecologic, în dezbaterile politice şi în marginea „teologiilor morţii lui Dumnezeu". Locurile unde se face auzit discursul filosofiei actuale sunt şi ele diferite: de la învăţământul universitar umanist până la presa cotidiană, radio şi televiziune, unde chiar ziaristul poate apărea, în generalitatea meseriei lui, ca avatarul ultim, imaginea degradată şi vulgarizată la extrem a filosofului, coborât de la absolut şi iniţiatic la cotidian şi accesibil. Tot astfel, formele: de la cursul universitar, academizant ori vulgarizator, la tratatul sobru şi profund, ori la textul ludic; de la articol sau interviu de cotidian la sporovăială de salon intelectual, într-o dezordonată încălcare a timpilor şi spaţiilor culturale. Chiar dacă, prin firea lucrurilor, actualitatea se lasă greu ordonată, ceea ce se poate imediat constata este persistenţa tematizării filosofice mai sus enunţată şi analizată: cea a comunicării, a semnificării, a limbii. Diferenţele I de formă apar numai atunci când se încearcă sinteze între două sau chiar I între cele trei tendinţe principale ale filosofiei contemporane. În conţinut, diferenţa se situează între cei care continuă în formule sintetice \ postmoderne tentativa comună a celor două direcţii analizate mai sus, de

[29

a dizolva subiectul, ideea filosofică produsă de epoca modernă, sau, dimpotrivă, de a-l reconstrui şi regândi.

Tranşantă pentru problema postmodernităţii ar fi evidenţierea unui model ontologic sau a unei variante a unui astfel de model, care să-i garanteze dacă nu autonomia, măcar diferenţa. Tematizarea existenţei (a „ceea ce există", a lui *în on*) din epoca aurorală a filosofiei până în pragul celei moderne, a impus modelul platonician al transcendenţei. Lumea sensibilă unde trăim noi este dublată de o lume inteligibilă, a Ideilor, situată spaţial *deasupra* primei. În ordinea realităţii – în sensul lui Eliade, pentru care realul este sacrul – lumea Ideilor este mai adevărată întrucât deţine modelele esenţiale ale copiilor sensibile multiple din lumea noastră. Modelul alternativ

aristotelic al unei ontologii a individualului, care suprapune, prin cele patru cauze-temeiuri, esenţele generale într-o existenţă individuală mai reală decât ele, nici nu este atât de antagonic pe cât s-ar părea, pentru că a lăsat neatinsă transcendenţa Demiurgului perfect în raport cu lumea, şi a rămas o formulă secundă şi recesivă în istoria filosofiei occidentale. Formula succintă a modelului ontologic pentru această epistemă este cea a transcendenţei verticale, preluată de creştinism, ca relaţie între Dumnezeu şi om.

Tematizarea modernă a cunoaşterii impune, odată cu criticismul kantian, un alt model ontologic, cel transcendental. Acest model nici nu este atât unul ontologic, cât al unei cunoaşteri care construieşte realul. Transcendenţa verticală este înlocuită cu un fel de transcendenţă slăbită sau deviată, redusă la orizontal: cu transcendentalul. În filosofia kantiană, transcendentalul nu mai poate în niciun caz avea semnificaţia ontologic-axiologică de „în afară şi deasupra acestei lumi". El desemnează ceea ce este anterior şi permite construirea lumii în cunoaştere, respectiv constituirea obiectului în experienţă. Modelul ontologic al modernităţii, întemeiat pe transcendental, a cunoscut două variante distincte. Prima păstrează modelul spaţial al transcendenţei verticale şi îl face imanent distribuind cuplul categorial esenţă-aparenţă după metafora spaţială a miezului şi cojii. În acest caz, principiul este situat ca esenţă nu în afară şi deasupra, ci înăuntru şi în centru, adică în profunzime. Cealaltă variantă este mult mai conformă sensului modernităţii pentru că rolul spaţiului îl joacă aici timpul. Ceea ce se ascundea, pentru cei vechi, în spaţiu, pentru cei moderni se ascunde în timp. Principiul devine, în virtutea anterioităţii, origine, sau, printr-o simetrie spaţializatoare a timpului, finalitate, *arhe* sau *telos*, punctul de plecare sau punctul de sosire al istoriei.

Dacă vrem să vedem în tematizarea comunicării linia de graniţă dintre modernitatea care tematizase cunoaşterea şi postmodernitate, atunci trebuie să găsim modelul ontologic nou, impus de această tematizare. Or el este destul de clar trasat atât de către Heidegger, cât şi de către structuralişti, precum şi de către comentatorii mai mult sau mai puţin binevoitori ai ambelor orientări. Este vorba în primul rând despre excluderea oricărei transcendenţe şi despre refuzul oricărui model ontologic al originii sau profunzimii. Apoi, despre excluderea istoriei, care este categoria temporalităţii moderne a noutăţii care se

învecheşte, depăşită de noutatea mai nouă. Pentru că nici structuralıştii, nici heideggerienii nu exclud timpul înţeles fie ca desfăşurare a combinatoricii, fie ca destinalitate (*Geschichte* ca *Geschick*). În fine, acest model ontologic nu se mai *bazează* pe o relaţie arhetipală între principiu şi manifestările sale, adică pe analogie, ci pe diferenţă. Ceea ce rezultă este o ontologie a „suprafeţei semnificante", fără transcendenţă, nici măcar în forma slabă a profunzimii sau originii şi articulată după principiul diferenţei, nu al asemănării. Un astfel de model ontologic este în funcţiune în cele mai realizate formule ale gândirii filosofice postmoderne. Îndeosebi la acei gânditori francezi care, ca Derrida, Lyotard, Deleuze şi Baudrillard, au reuşit paradoxala sinteză hermeneutico-semiologică sau heideggeriano-structuralistă.

Evidenţierea unui model ontologic specific este de natură a garanta consistenţa filosofică a postmodernităţii ca epocă, dar nu poate, din păcate, să dea şi o măsură perfectă a distanţării de modernitate. Deplasarea de la o tematizare la alta poate apărea ca o aprofundare, pentru că, într-un registru mai general, cunoaşterea este cazul particular al comunicării cu obiectul. Apoi, atât tematizarea cunoaşterii, cât şi cea a comunicării produc criticisme, nu ontologii. Ceea ce este în plus comun aici este că ambele produse teoretice criticiste ale celor două tematizări folosesc energia existentă şi fosilizată a modelului ontologic iniţial. Ele funcţionează numai prin deconstruirea, prima, a substanţei sau formei în profitul subiectului, a doua, a acestui subiect în profitul unui limbaj la care lumea se reduce ca simplă suprafaţă semnificantă. Consecinţa lor este transformarea iniţierii în joc şi a teoriilor semnelor şi interpretării în reţete pragmatice pentru eficienţa comunicării.

Ideea din care gândirea filosofică postmodernă şi-a făcut emblemă este pluralismul, adică eterogenia şi eteronomia. Desigur, calea impunerii acestor concepte nu este una directă, de generalizare pur şi simplu a experienţei socio-culturale, ci una ocolită, a consonanţelor, rezonanţelor şi sprijinului reciproc. Ea este implicită în formula saussureană care defineşte semnul ca pură diferenţă. Dezvoltată pe asemenea temeiuri, care sunt cele ale arbitrarietăţii semnului?? metoda semiologică structurală mizează pe diferenţe, nu pe analogii, ca hermeneutica, şi conduce spre o structură, nu spre un arhetip. Consecinţele acestei metode au apărut cel mai clar în arheologia foucaultiană a ştiinţelor umane, în forma discontinuităţilor

dintre episteme, care au drept consecinţă eterogenitatea şi eteronomia cunoştinţelor ştiinţifice. Dar poate că efectul ei teoretic n-ar fi fost atât de puternic fără intersectarea cu ideea diferenţei ontologice heideggeriene.

Jean-François Lyotard este între primii gânditori, dacă nu chiar primul, care a folosit termenul de postmodernitate în manieră pozitivă. În *Raportul asupra cunoaşterii în societăţile cele mai dezvoltate* (1979), respectiv informatizate, pe care l-a scris pentru Consiliul Universităţilor de pe lângă guvernul provinciei Québec, el îşi fixează ca problemă legitimarea – mai ales a enunţurilor ştiinţifice – şi ca metodă perspectiva wittgensteiniană asupra enunţurilor ca jocuri de limbaj. Pentru că ştiinţele particulare nu-şi pot explicita codul şi nu se pot legitima singure, trebuie căutat metadiscursul legitimator, care defineşte criteriile şi convenţiile în diferite practici ale cunoaşterii. Cunoaşterea ştiinţifică nu poate arăta că are dreptate fără a recurge la naraţiune. Cea mai eclatantă şi citată consecinţă a analizelor sale este aceea potrivit căreia „metanaraţiunile" nu mai legitimează, în societatea postmodernă, cunoaşterea. Odată cu modernitatea, marea povestire legitimatoare – speculativă sau despre emancipare – şi-a pierdut credibilitatea. (Pierderea sensului, pe care mulţi o deplâng în postmodernitate, este urmarea dispariţiei cunoaşterii narative.) Cunoaşterea ştiinţifică este numai un joc de limbaj înzestrat cu reguli proprii, dar incapabil să reglementeze alte jocuri de limbaj, adică situat pe picior de egalitate cu alte discursuri.

Desigur, toate aceste idei nu depăşesc mult nivelul teoretic structuralist anterior. Profund postmodernă este aici continuarea care poate fi rezumată astfel: cunoaşterea ştiinţifică actuală sugerează ca model de legitimare cel al diferenţei înţeleasă ca paralogie şi cere ca accentul să fie pus de acum înainte pe dezacord, nu pe consens. Lyotard critică aici paradigma cunoaşterii moderne, care, odată cu generalizarea, cu abstragerea din multiplicitate, devalorizează eterogenitatea. Postmodernismul refuză orice formă de metanaraţiune legitimatoare: „principiul unui metalimbaj universal este înlocuit de un principiu al pluralităţii sistemelor formale şi axiomatice". Ceea ce critică el nu este raţiunea în general, ci numai acea formă a ei care se bazează pe excluderea eterogenului. Iar ceea ce propune postmodernităţii este de a face eterogenitatea din nou valabilă discursiv prin intermediul filosofiei analitice a limbajului receptată

prin structuralismul foucaultian.

Gilles Deleuze este între primii care, în plină epocă structuralistă (1968) în *Difference et repetition*, încearcă să gândească diferenţa netradiţional, adică în afara categoriilor de negaţie şi opoziţie şi dincolo de categoriile clasice ale identităţii, asemănării sau analogiei. Este adevărat că, în consonanţă, de altfel, cu stilul de gândire, Deleuze nu va putea da o mai bună definiţie acestei idei decât cea metaforică, formulată împreună cu Felix Guattari, aceea de „rizom". Felul tradiţional de a gândi identitatea şi diferenţa este cel al metaforei rădăcinii-arbore inversat, care desfăşoară ierarhic-arborescent diferenţele. (Să ne amintim aici de forma arborelui clasificărilor, al lui Porfir). „Rizomul" oferă o cu totul altă metaforă epistemică: cea a lipsei de diferenţă între rădăcină şi mlădiţe şi a schimbului constant cu mediul său. Metafora epistemică a rizomului ne permite să gândim diferenţa împreună cu trecerile şi legăturile pe care le implică. Diferenţa nu mai poate fi atât de rigidă pe cât fusese în tradiţia clasică, iar unitatea nu mai poate să o absoarbă fără a o elibera în acelaşi timp. Aşa apare „formula magică" atunci, referenţială astăzi, pentru postmodernitate, a egalităţii: „Pluralism = Monism".

Jacques Derrida s-a recunoscut la fel de puţin postmodernist ca şi posistructuralist. Iar atunci când a discutat despre postmodernitate în legătură cu ideea apocaliptică a sfârşitului, nici nu i-a acordat un *după*, ci numai un *alături*, nici noutate, ci numai diferenţă. Totuşi efortul lui de a depăşi metafizica este la fel de evident postmodernist pe cât este de posistructuralist pentru că soluţia este pluralitatea. O astfel de pluralitate principială, nu o multiplicitate superficială, caută Derrida atunci când pretinde o nouă scriitură care să vorbească în acelaşi timp mai multe limbi şi să articuleze concomitent mai multe texte. În plus, el este de recunoscut ca atare şi pentru că face ca totul să fie, dacă nu text, atunci cu siguranţă „scriitură". Căci nu numai gândirea, dar şi scrierea şi chiar construcţia arhitecturală sunt moduri ale deschiderii drumurilor prin lume, o „scriere" a lumii. Peste tot aici, prin metafizică, metalimbaj şi arhitectură, modernitatea şi-a exercitat tendinţa spre o dominaţie absolută a multiplicităţii vieţii, limbilor şi populaţiilor. Postmodernul este probabil constatarea sau experienţa sfârşitului acestui plan de dominare. Semiologia clasică era încă legată de o metafizică a prezenţei. Dar semnul reprezintă prezenţa în absenţa ei; îi ţine locul. Derrida opune semiologiei clasice poziţia lui Heidegger,

pentru a respinge orice preexistenţă a lucrurilor sau sensurilor în raport cu limbajul. Orice scris are un caracter inaugural, pentru că sensul se naşte pe măsura înregistrării sale.

În text, pluralitatea nu derivă din intersectarea sau înlănţuirea consecinţelor mai multor origini, ci din multitudinea de drumuri care-şi păstrează distanţa. Semnele trimit unele la altele şi se deschid unele altora şi trebuie să urmărim aceste trasee şi întreţeseri. În aceste condiţii, sensul nu poate fi niciodată prezent, ci mereu amânat şi împrăştiat pe multiple trasee. El nu se sustrage astfel, ci diferenţa (folosind un joc de vocale, Derrida scrie de fapt „diferanţa") şi diseminarea sunt chiar modalităţile constituirii sensului. Sensul se dă numai prin această mişcare a diferenţei. Diferenţa este originară şi nu mai putem căuta nicio explicaţie în spatele ei. Ea nu are a face cu ideile de distribuire atomară sau de opoziţie dialectică, ci este de căutat pe căile împrăştierii şi încrucişării, în jocul urmelor, conotaţiilor, ramificărilor şi răsturnărilor. Această pluralitate nu este dezordine, sau pedeapsă a divinităţii (apropo de Turnul Babel, a cărui metaforă o utilizează pentru a apropia textualitatea arhitecturii de scriitură în general), ci consecinţă a limbii.

În strânsă conexiune cu diferenţa astfel înţeleasă s-a născut şi singurul stil sau modalitate a gândirii, specifică postmodernismului: deconstrucţia. Într-adevăr, dacă tot ceea ce spun sau scriu gânditorii situaţi sau situabili în postmodernitate poate trece drept speculaţie sau teorie, ceea ce pot ei face, ceea ce cu un cuvânt tradiţional pe care Derrida îl refuză, se numeşte „metodă", devine cu adevărat important şi definitoriu. Şi deconstrucţia este până într-atât de specifică încât am putea atribui numele ei postmodernismului, numindu-l în formula lui cea mai pură şi mai acută, deconstructivism. Deconstrucţia este formula unei „hermeneutici slabe", născută din întreţeserea hermeneuticii heideggeriano-gadameriene cu semiologiile structuraliste şi în general cu hermeneuticile negative. Preluată din gândirea heideggeriană şi trecută prin semiologia structuralistă, deconstrucţia este o operaţie de desfacere a arhitecturii conceptual-semnificante a oricărui fel de text şi, în primul rând, o dizolvare a opoziţiilor bipolare ierarhizate valoric, pentru a obţine arhiconcepte care reabilitează termenul slab.

Jean Baudrillard se situează uşor excentric faţă de tendinţa pe care am identificat-o drept emblematică pentru postmodernism. El

afirmă pur şi simplu că nu există diferenţă întrucât diferenţa este numai o condiţie a indiferenţei. Mai precis, teoria sa este o critică a diferenţei, întrucât astăzi, în urma imploziei tuturor sensurilor, ea s-au transpus în universala indiferenţă. Constituirea diferenţelor este, de la un anumit punct, mai puţin dialectică, cât contraproductivă. Este ceea ce se întâmplă în zilele noastre, desigur în Occident, când formarea diferenţelor este liberă. Creşterea nelimitată a multiplicităţii produce în acelaşi timp, prin posibilităţile pe care le deschide, o validare prin comparare a acestor diferenţe, care se neutralizează reciproc şi intră în consonanţă, ajungând la indiferenţă. Cultura noastră a devenit o astfel de uriaşă maşinărie a validării prin comparare a diferenţelor pe care tot ea le-a produs, iar dialectica diferenţierii se răstoarnă în indiferenţă.

Această dialectică uşor abstractă se clarifică dacă apelăm la teoria simulării, care exprimă cel mai bine poziţia lui Baudrillard. În societăţile prepost-moderne valoarea de întrebuinţare – cu funcţie „referenţială" – şi valoarea de schimb – cu funcţie comutativă şi combinatorie – se află într-o relaţie echilibrat dialectică. Acum, prin generalizarea şi intensificarea schimbului şi comunicării, valoarea de schimb este favorizată. La fel semnul lingvistic: acum semnul scapă de orice obligaţie arhaică de a desemna ceva, fiind „liber pentru un joc structural sau combinatoriu ce succede rolului anterior al unei echivalenţe determinate". Semnul lingvistic poate fi reflectare a unei realităţi esenţiale sau simulacru – când îşi găseşte în sine principiul fondator şi produce modele ale realului care nu au origine, nici realitate, ci hiper-realitate, ca hartă precede şi dă naştere teritoriului.

În lumea occidentală de astăzi, unde realitatea este produsă prin comunicare, este imposibil să mai distingem între realitate şi simulacru, înscenarea pentru a reanima ficţiunea realului este spectacolul de vârf al acestei lumi a simulării universale. Dar când toate opoziţiile sunt aparente şi, în consecinţă, toate acţiunile nu pot schimba starea generală, ci o pot numai confirma şi potenţa, înseamnă că totul s-a petrecut deja, fără ca ceva semnificativ să se petreacă şi că ne aflăm în hipertelie. Prin urmare „hipertelie" înseamnă că ne aflăm dincolo de reprezentarea sfârşitului iar conţinutul acestui sfârşit, soluţia care s-a promis tuturor problemelor noastre, s-a petrecut deja, dar altfel de cum o aşteptam. Cerul utopiilor s-a coborât pe pământ şi nicio Judecată de Apoi nu va avea loc, pentru că fără să fim conştienţi

am depăşit punctul acesta. De fapt nu atât în postmodernitate ne-am afla, după Baudrillard, cât în postistorie: istoria s-a terminat, nu mai există niciun orizont deschis şi nicio inovaţie posibilă. Dacă Baudrillard dezvoltă preponderent moştenirea posistructuralistă, Gianni Vattimo, unul din cei mai interesanţi gânditori italieni de astăzi, dezvoltă mai degrabă linia de perspectivă heideggeriană. El preferă să vorbească despre o „modernitate târzie" decât despre postmodernitate, şi despre o „ontologie a declinului" care impunea gândirea slabă şi „hermeneutica slabă". Metafizica, „gândirea tare" care domină, impune, care se crede universală, atemporală şi este agresiv egocentrică, intolerantă faţă de contraziceri, presupune un „efort violent de omogenizare şi universalizare". Dar „pretenţia de a avea o legătură cu valorile, dacă nu este guvernată de memorie, de nostalgie, de rugăciune, este o pretenţie demonică". În centrul teoriei lui Vattimo despre gândirea slabă se află noţiunile heideggeriene de Andenken (reamintire, regândire) şi Verwindung (vindecare, convalescenţă, resemnare, acceptare). Un alt termen-cheie este pietas, semnul sub care se ordonează etica gândirii slabe. Gadamer sugerase o „slăbiciune metodică" proprie hermeneuticii: atenţie şi solicitudine faţă de cerinţele interne ale obiectului interpretării, respect pentru fragilitatea lui fundamentală, disponibilitate de a asculta ceea ce are acesta de spus înainte de a-i pune întrebări şi efortul de a nu impune propria raţionalitate sau propriile convingeri. Pe poziţii apropiate, dar în altă cheie stilistică, Umberto Eco recunoaşte că, de vreme ce nu putem distruge trecutul – ceea ce ne-ar reduce la tăcere – el trebuie revăzut: cu ironie, bună dispoziţie, nostalgie parodică şi autoparodică, dar nu cu inocenţă.

La rândul lor, gânditorii americani, Richard Rorty, Seyla Benhabib, Hal Foster, Fredric Jameson şi Andreas Huyssen, se află de partea filosofiei analitice şi pragmatismului şi, pe lângă etalarea eterogenităţii, acordă postmodernului şi un pregnant rol critic, pe care îl înţeleg în dimensiunea lui pozitivă. Între toţi, până la urmă gânditorii germani – cărora, în mod remarcabil le aparţin Manfred Frank şi Gunter Figal –, Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer, Wolfgang Welsch şi Peter Kemper manifestă cea mai mare diversitate a abordărilor, cedând diferit influenţelor post-structuraliste, heideggerian-gadameriene sau filosofiei analitice.

Postmodernismul se arată a fi o sinteză mai extinsă decât lăsase

să se vadă anterior. Într-un prim moment, cea mai vizibilă atitudine a fost deconstrucţia. Sinteza operată aici recupera o semiologie a semnificării şi o hermeneutică a discontinuităţii, pentru care intervalul dintre diferitele orizonturi istorice devenea de netrecut. Este cel mai net exemplu al unei lecturi a semnelor în temeiul imanenţei disipate, a diferenţei constitutive din sistemele semnificante, ce provine din semiologia structuralistă. Un al doilea tip de sinteză a interiorizat în hermeneutică refuzul structuralist al istoriei, al continuităţii tradiţiei. Asumarea discontinuităţii a condus la exerciţiul de interpretare al „hermeneuticilor slabe". Sinteza paradoxală care pare să se impună însă acum vine, neaşteptat, dinspre filosofia analitică. Diferit de deconstructivismul semiologic şi hermeneuticile slabe, care sunt opţiuni teoretice, apare soluţia pragmaticii discursive care se interesează de utilizarea semnelor. Sinteza operată aici preia problematici şi soluţii atât din semiologie cât şi din hermeneutică fără să se preocupe de complicaţiile teoretice, interesându-se numai de eficienţa pragmatică imediată la nivelul comunicării existenţiale, interpersonale şi mediatice, sau de comunicarea socială, politică ori chiar economică. E ca şi cum, odată cu noua epistemă, filosofia şi-ar fi schimbat îndemnul iniţial „Cunoaşte-te pe tine însuţi!" cu „Comunică bine cu tine însuţi!", ori ca şi cum şi-ar fi înlocuit imperativul categoric al moralităţii cu cel încă mai categoric, al comunicării fără limite.

Bibliografie:

I. Semiologie

1. Barthes, Roland, *Despre Racine*, EpL, Bucureşti, 1969
2. Barthes, Roland, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1970
3. Barthes, Roland, *Le degre zero de l'écriture*, Seuil, Paris, 1972
4. Barthes, *Roland*, S/Z, Seuil, Paris, 1976
5. Codoban, Aurel, *Structura semiologică a structuralismului. Critica unei semiologii pure şi practice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1984
6. Ducrot, Oswald, Schaeffer, Jean Marie, *Noul dicţionar al ştiinţelor limbajului*, Editura Babei, Bucureşti, 1996
7. Eco, Umberto, *Tratat de semiotică generală*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982
8. Eco, Umberto, *Les limites de l'interpretation*, Bernard Grasset, Paris, 1992
9. Francastel, Pierre, *Art et technique au XIXE et XXe siècles*, Les Editions du Mânuit, Paris, 1956

10. Francastel, Pierre, *Figura şi locul*, Ed. Univers, Bucureşti, 1971

11. Frank, Manfred, *V/as ist Neostrukturalismus*? Suhkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984

12. Goldmann, Lucien, *Sciences humaines et philosophie*, Gonthier, Paris.

1966

13. Goldmann, Lucien, *Sociologia literaturii*, Ed. Politică, Bucureşti, 1972

14. Jakobson, Roman, *Essais de lingvistique générale*, Les Editions de Minuit.

Paris, 1963

15. Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Pion, Paris, 1964

16. Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques 4. L'homme nu*, Pion, Paris, 1971

17. Lévi-Strauss, Claude, *Gândirea sălbatică*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1970

18. Lévi-Strauss, Claude, *Antropologia structurală*, Ed. Politică, Bucureşti, 1978

19. Mauro, Tullio de *Introducere în semantică*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978

20. Miege, Bernard, *Gândirea comunicaţională*, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1998

21. Mounin, Georges, *Introduction à la semiologie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1970

22. Rovenţa-Frumuşani, Daniela, *Semiotică*, *Societate*, *Cultură*, Institutul European, Iaşi, 1999

23. Todorov, Tvetan, *Teorii ale simbolului*, Ed. Univers, Bucureşti, 1983

24. Saussure, Ferdinand de *Cours de lingvistique générale*, Payot, Paris, 1969

25. * * *, *Semnificaţie şi comunicare în lumea contemporană*, Editura Politică, Bucureşti, 1985

26. Wahl, François, *La philosophie entr & l'avant et l'après du structuralisme*, în: *Qu'est-ce que le structuralisme*? Seuil, Paris, 1968

II. Hermeneutică

A În *a – mit/*; <*r-n*

1 (?"

1. Alexandrian, *Filosofia ocultă*, Humanitas, Bucureşti, 1994

2. Bonardel, Françoise, *Hermetismul*, Ed. De Vest, Timişoara, 1992

3. Forget, Philippe, *Text und Interpretation*, *Deutsch – Französische Debatte mit Beiträgen voni*. *Derrida*, *Ph*. *Forget*, *M*. *Frank*, *H.-G*. *Gadamer*, *J*. *Greisch* + *und F*. *Laruelle*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1984, cu… – iv».

4. Frank, Manfred, *Das individuelle Allgemeine*. *Textstrukturierung und*

Textinterpretation nach Schleiermacher, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

1985

5. Gadamer, H-G., *Verité et méthode*. *Les grandes lignes d'une hermeneutique philosophique*, Editions du Seuil, Paris, 1976

6. Grondin, Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschatf, Darmstadt, 1991

7. Hufnagel, Erwin, *Introducere în hermeneutică*, Ed. Univers, Bucureşti.

1981

8. * * *, *Les regles de Vinterpretation*, Cerf, Paris 1987

9. * * *, *Nietzsche*, *Cahiers de Royaumont*, Les Editions de Minuit, Paris, 1967

10. Ricoeur, Paul, *Metafora vie*, Ed. Univers, Bucureşti, 1981

11. Ricoeur, Paul, *Conflictul interpretărilor*. *Eseuri de hermeneutică*, Ed. Echinox, Cluj, 1999

12. Ricoeur, Paul, *De la text la acţiune*. *Eseuri de hermeneutică* (II), Ed.

Echinox, Cluj, 1999

13. Ricoeur, Paul, *Despre interpretare*. *Eseu asupra lui Freud*, Editura Trei.

Bucureşti, 1998

14. Riedel, Manfred, *Comprehensiune sau explicare*? Despre *teoria şi istoria ştiinţelor hermeneutice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1989

15. Poggeler, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, K. Alber, 1983.

III. Postmodernism

1. Codoban, Aurel, *Filosofia ca gen literar*, Ed. Dacia,

Cluj-Napoca, 1992
2. Derrida, Jacques, *Scriitura şi diferenţa*, Ed. Univers, Bucureşti, 1998
141
3. Vattimo, Gianni; Rovati, Pier Aldo; *Gândirea slabă*, Pontica, Constanţa.
1998
4. * * *, *Pentru o teorie a textului*, Univers, Bucureşti, 1980 5. Heinrich F. Plett, *Ştiinţa textului şi analiza de text*, Editura Univers, Bucureşti.
1983
6. * * *, *Postmodernismul. Deschideri filosofice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995
Cuprins
Introducere
1. Noua epistemă: tematizarea comunicării…5
2. Raţionalitate şi semn…8
I. Semiologie
3. Situs-ul epistemic al semiologiei (Delimitarea obiectului şi problematicii; programul) …17
4. Principiul arbitrarietăţii semnului lingvistic…22
5. Consecinţe filosofice ale principiului arbitrarietăţii semnului lingvistic…26
6. Sursele lingvistice ale semiologiilor structuraliste…30
7. Semnul şi sistemele semnificante…35
8. Tehnici şi procedee ale lecturii semiologice…53
9. Semn şi epistemă: o semiologie a cunoaşterii…69
II. Hermeneutică
10. Situs-ul epistemic al hermeneuticii…75
11. Principii, concepte şi reguli ale hermeneuticii…80
12. Etapa filologico-retorică a hermeneuticii…85
13. Variante ale hermeneuticii filologico-retorice şi contrafigura ei, hermetismul…90
14. Etapa psihologico-istorică a hermeneuticii (Schleiermacher, Dilthey) …96
15. Contrafigura hermeneuticii psihologico-istorice: hermeneuticile negative ale „maeştrilor bănuielii” …103
16. Etapa filosofică a hermeneuticii: Heidegger…110

17. Etapa filosofică a hermeneuticii: Gadamer…123
III. Postmodernism
18. Deconstrucţie, „hermeneutică slabă" şi pragmatică discursivă…129
Bibliografie…139
Îi!
CM ifl o:
Tiparul executat la S.C. „AUD" S.R.L. Tel. 094 – 391 876
ROMÂNIA
551.000